LEO STRAUSS

EL GUSTO DE JENOFONTE

UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

ESTUDIO PRELIMINAR, NOTAS Y TRADUCCIÓN DE ANTONIO LASTRA Y ANTONIO FERNÁNDEZ DÍEZ

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO

BIBLIOTECA NUEVA

ÍNDICE

Estudio preliminar

Nota a la edición

Bibliografía

Cronología

El gusto de Jenofonte

El espíritu de Esparta o el gusto de Jenofonte
- I
- II
- III
- IV
- V
- VI

Sobre una nueva interpretación de la filosofía política de Platón
- I
- II
- III
- IV
- V

Sobre la intención de Rousseau
- I
- II
- III
- IV
- V
- VI

Sobre la filosofía de la historia de Collingwood
- I
- II

Historiadores griegos

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO
Colección dirigida por
Jacobo Muñoz

LEO STRAUSS

EL GUSTO DE JENOFONTE

UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Estudio preliminar, notas y traducción de Antonio Lastra y Antonio Fernández Díez

BIBLIOTECA NUEVA

Diseño de cubierta: Malpaso Ediciones

© Del Estudio preliminar, notas y la traducción, Antonio Lastra y Antonio Fernández Díez, 2018
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2018
Evaristo San Miguel, 20
28008 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-15555-76-6

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

ESTUDIO PRELIMINAR

οὕτω γὰρ ἥκιστ᾽ ἂν τὸ ἐλλεῖπον διαλάθοι

JENOFONTE, *Const. Lac.* 11.2

La imagen de Leo Strauss (Kirchhain, Hesse [Prusia], 20 de septiembre de 1899; Annapolis, Maryland [Estados Unidos], 18 de octubre de 1973) que ha acabado por prevalecer no se corresponde del todo con el original de un tipo demasiado humano, reacio, sin embargo, a las confesiones, debido en parte a una concepción escrupulosa de su profesión y de la incumbencia exclusiva o de la insignificancia política (aunque no filosófica, como ha quedado de manifiesto con la publicación de su correspondencia) de la vida privada que hoy podría parecernos anticuada y, sobre todo, por la convicción de que lo relevante es, en todo caso, que la vida de cualquier ser humano, tanto en lo privado como en lo público, y especialmente la vida del filósofo, sea una vida examinada por criterios mucho más elevados y rigurosos que los criterios de la fama o de la moda. En Strauss el decoro o la reserva —que son tanto categorías de la antigua retórica como de la ética— fueron siempre más apropiados para la presentación del filósofo que la lucha por el reconocimiento o las políticas contemporáneas de la reputación. El ἐπιδεικτικὸν γένος, el género epidíctico que los sofistas han favorecido en la exhibición de sus discursos hasta la actualidad, no fue nunca el suyo. «El uso de la filosofía con propósitos no filosóficos por hombres de los que podríamos esperar que conocieran mejor las cosas, esto es, que son de alguna manera conscientes de la superioridad de la filosofía respecto a cualquier otro empeño» —la definición de la «sofistería» desde el punto de vista clásico— no caracterizaría los procedimientos de Strauss, que fue completamente consciente de la superioridad de la filosofía respecto a cualquier otro empeño.[1]

Pero la imagen persiste y probablemente sea indestructible para quienes conocen a Strauss de oídas, sin haberlo leído o habiéndoles llegado únicamente el eco de las interminables controversias entre sus admiradores y sus detractores. La imagen estereotipada de un joven judío educado en una familia ortodoxa de la Alemania rural que sufrió, como otros jóvenes profundamente civilizados del antiguo régimen europeo, judíos o cristianos, el impacto salvaje de la filosofía —la de Arthur Schopenhauer primero, la de Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger después— y comprendió, mucho antes que la mayoría de los miembros de su generación, que la filosofía es tan peligrosa para la ciudad como la ciudad lo es para la filosofía, proyecta solo a medias el alcance de la reacción de Strauss, que lo llevó a recuperar el significado de la filosofía allí donde podía encontrarlo expresado en los términos estrictos de la necesidad logográfica. No sería exagerado afirmar que Leo Strauss fue, fundamentalmente, un lector de Platón, de los diálogos platónicos entendidos como una representación dramática del enfrentamiento entre la filosofía y la ciudad.[2] Si no intraducible, «filosofía» es un término que no se ha traducido a ninguna de las lenguas que lo han recibido, lo que por sí mismo advierte de su anomalía conceptual a la hora de escribir su historia; «ciudad»,

por otra parte, es el nombre platónico que Strauss le dio a lo que conocemos como obediencia o pertenencia al Estado, a la sociedad o a la comunidad, incluyendo también la religión, en la medida en que los dioses, cualesquiera que sean, son siempre dioses poliados: la piedad que exige Atenas no es menor que la piedad que exige Jerusalén. Hasta qué punto Strauss siguió siendo judío dedicándose, como se dedicó, a la filosofía es una de las cruces de la investigación sobre su obra, como lo es su grado de adhesión a la democracia en América que lo acogió ante la imposibilidad de volver a Alemania tras los acontecimientos de 1933, pero en sí misma esa cruz no supone un problema distinto de la incapacidad de los ciudadanos de una democracia para aceptar que ninguna ciudad, ni siquiera la sociedad democrática moderna —la ciudad *qua* ciudad—, estará nunca dispuesta a prescindir voluntariamente de sus creencias, que siguen siendo religiosas aunque la sociedad sea formalmente laica, aconfesional o atea.[3] El elemento de la ciudad es la opinión (una mezcla de imaginación y conjeturas más o menos morales), mientras que la filosofía se propone la sustitución de la opinión por el conocimiento. En *Derecho natural e historia*, su libro más exotérico o doxográfico, Strauss lo expondría en términos no muy distintos a los de los *Discursos* de Rousseau:

> Todas las sociedades tienen sus ideales, las sociedades caníbales no menos que las civilizadas. Si el hecho de que una sociedad acepte principios los justifica de una manera suficiente, los principios del canibalismo son tan defendibles o sólidos como los de la vida civilizada. [...] Si no hay una pauta superior al ideal de nuestra sociedad, seremos completamente incapaces de tomar una distancia crítica de ese ideal. Pero el mero hecho de que podamos plantear la cuestión del ideal de nuestra sociedad muestra que hay algo en el hombre que no está del todo esclavizado por su sociedad y, en consecuencia, que somos capaces, y estamos obligados a ello, de buscar una pauta con la que juzgar los ideales de nuestra sociedad y los de cualquier otra.[4]

El problema teológico-político, el problema de la relación de la filosofía con los dioses de la ciudad, es, por tanto, un problema permanente o sin solución, pero la filosofía puede al menos plantearlo, y tal vez solo la filosofía esté en condiciones de hacerlo, en los términos más justos o menos ideológicos posibles y, en virtud de la prudencia o la moderación que parcialmente la caracterizan, atenuar sus efectos; que la locura caracteriza también al filósofo y lo hace vulnerable al ridículo no puede desconocerlo nadie que se haya detenido en los testimonios que nos han llegado de la filosofía como una forma de vida.[5] La muerte de Sócrates condiciona la filosofía; en última instancia, la filosofía es siempre una apología de Sócrates y una recusación de la ciudad. Decidido a seguir siendo filósofo y, en consecuencia, obligado a defender la existencia de la filosofía —la persecución de la filosofía y el arte de escribir que la filosofía ha tenido que practicar a lo largo de la historia para no desaparecer son los temas más conocidos de su obra—, Strauss habría encontrado supuestamente en el conservadurismo la forma política más adecuada a sus preocupaciones, de acuerdo con la máxima que dice que el cuestionamiento teórico de todas las cosas, propio de la filosofía, requiere o permite, en la práctica, que todas las cosas sigan estando como estaban. La imagen de Strauss más extendida es, en lo esencial, la de un hombre temeroso, falto de θυμός, de un corazón valiente, que prefería obrar en la sombra de la academia inspirando maquiavélicamente

la conducta de otros y pendiente siempre de las dificultades de la transmisión filosófica.[6] Encontrar lectores inteligentes y dignos de confianza de la reticente escritura filosófica, capaces de recibir y transmitir a su vez las enseñanzas esotéricas sobre las cosas más importantes y lo más importante de todas las cosas —sobre lo único necesario—, le valió a Strauss la consideración de elitista y adversario del derecho fundamental a la igualdad que debía regir también en el terreno del acceso al conocimiento. Que no todos sean filósofos, sin embargo, es una consideración que no puede pasarse por alto con la perspectiva straussiana ni con la platónica. La desigualdad natural es tan inerradicable como resulta poco probable que coincidan en una misma persona (o en un «intelectual orgánico») el poder político y la filosofía.[7] Como él mismo dijo de Maquiavelo, Strauss se ha convertido para la mayoría en un *teacher of evil*. Esa, en lugar de la imagen del bien que se corresponde con la realidad, es la imagen de Strauss que prevalece.

El «problema del conocimiento» y sus connotaciones existenciales, vinculadas no solo al acceso de unos o todos al conocimiento sino a la posibilidad misma de conocer, a los límites del conocimiento y el conocimiento revelado, habían sido, paradójicamente, las primeras dificultades filosóficas de Strauss, como se reflejaría en la tesis doctoral presentada en la Universidad de Hamburgo a principios del siglo XX, en la que el joven estudiante judío ya había tenido que distinguir entre las dos actitudes fundamentales en la vida que había encontrado descritas premonitoriamente en la obra de Friedrich Jacobi: creer valerosamente (*mutig-glaubend*) y dudar medrosamente (*furchtsam-zweifelnd*).[8] «Problema del conocimiento» era una frase neokantiana, propia del tutor de su tesis, Ernst Cassirer, quien acabaría encarnando para Strauss la figura del profesor de filosofía, una figura menor en comparación, si la comparación era posible, con la figura del filósofo que encarnaría Heidegger a los ojos de Strauss cuando asistió a sus clases en la Universidad de Marburgo (a la influencia de Edmund Husserl y Heidegger a la hora de separarse de la terminología neokantiana ha de añadirse la del último Hermann Cohen, que había emprendido su propio retorno a las fuentes del judaísmo y sobre el cual Strauss volvería significativamente al final de su vida en el último de sus *Estudios de filosofía política platónica*). En el único de sus escritos que podemos leer casi como una autobiografía, Strauss expuso la transformación del problema del conocimiento en el problema teológico-político en el que se vería atrapado hasta su salida de Alemania. Buena parte de la animadversión que Strauss ha suscitado proviene del intento fallido de resolver ambos problemas —el problema del conocimiento y el problema teológico-político— que lo llevaría a situarse en posiciones antiliberales y a guardar un equilibrio precario entre todas ellas: como sionista y al mismo tiempo estudioso de Spinoza, como admirador de Carl Schmitt y al mismo tiempo —como reconocería el propio Schmitt— su crítico más penetrante, como lector de Thomas Hobbes y al mismo tiempo de Maimónides, como filósofo y ciudadano (o judío).

En el momento decisivo en que todas esas encrucijadas parecían reclamar del joven erudito obligado a un exilio improvisado en Francia, Inglaterra y, por último, Estados Unidos, la «destrucción de la razón» a la que se encaminaba la filosofía contemporánea

o a su delimitación positivista, Strauss reaccionó enfrentándose a la premisa que había guiado todos sus estudios hasta entonces: la «premisa, sancionada por un poderoso prejuicio, de que la vuelta a la filosofía premoderna era imposible». El «cambio de orientación» de Strauss lo llevó, por una parte, a estudiar el racionalismo de los filósofos judíos y musulmanes de la Edad Media; por otra, a descubrir el fundamento clásico del racionalismo de los filósofos judíos y musulmanes de la Edad Media, esto es, a la transformación del problema del conocimiento y el problema teológico-político en «el problema de Sócrates», como Nietzsche lo había llamado, y, de una manera mucho más precisa, que afectaba de lleno a la lectura y escritura o a la historia misma de la filosofía, en «el problema de Platón».[9]

En una carta remitida en junio de 1935 desde Cambridge, donde estudiaba las fuentes del pensamiento de Hobbes, Strauss le diría a su amigo Karl Löwith: «Lo que llamamos platonismo es solo una huida del problema de Platón».[10] Hasta ese momento, Strauss había desarrollado su carrera como estudioso del judaísmo (en 1930 había aparecido *La crítica de la religión en Spinoza* y en 1935 publicaría *Filosofía y Ley*, que le habían granjeado la consideración de ateo en el ambiente judío en el que trabajaba desde la década de los 20 colaborando en la edición de las obras de Moses Mendelssohn) y de la génesis de la modernidad; en 1936 daría a conocer, en traducción inglesa, su monografía sobre *La filosofía política de Hobbes*, de la que llegaría a decir, en una de sus frases más esotéricas, que solo era una introducción al estudio de la *Guía de perplejos* de Maimónides. Pero, salvo las menciones debidas a los clásicos en sus escritos —fundamentalmente sobre la relación entre Platón y Aristóteles como fuentes de la filosofía judía y musulmana en la Edad Media—, nada parecía presagiar el *change of orientation* que lo llevaría a las fuentes de la «sabiduría griega» en paralelo al retorno (o *teshuvah*, en hebreo) a las fuentes bíblicas.[11] De hecho, que el «platonismo» fuera una huida del problema de Platón suponía no incluir en la tradición del «platonismo» los escritos de los filósofos judíos y musulmanes de la Edad Media —de Alfarabi a Abravanel— que le habían franqueado el acceso al mundo antiguo. Que los filósofos judíos y musulmanes de la Edad Media no fueran «platónicos» ni «neoplatónicos» como lo habían sido Filón de Alejandría, Plotino, Proclo (y toda la Academia), Boecio, los «platónicos» de Chartres, Marsilio Ficino, Thomas More o los «platónicos» de Cambridge e incluso como lo habían sido el propio Mendelssohn, que había reescrito el *Fedón*, Friedrich Schleiermacher, que había traducido los diálogos platónicos, o neokantianos como Paul Natorp, que había escrito sobre la «teoría de las ideas» —en una serie historiográfica no del todo arbitraria—, tenía que ver con lo que Strauss consideraría irónicamente el contenido de una «futura sociología de la filosofía». En la introducción a su libro más conocido, *Persecución y arte de escribir*, en la que reelaboraría un artículo publicado con anterioridad sobre «El Platón de Alfarabi», Strauss plantearía la posibilidad de que todos los filósofos formaran una clase por sí mismos o la posibilidad de que lo que une a todos los filósofos genuinos entre sí fuera más importante que lo que une a un filósofo con un grupo en particular de no filósofos.

Esas posibilidades se basaban en las variaciones de la transmisión filosófica al encontrarse con la Revelación de la Ley. Al azar de los textos disponibles y de su comprensión, que implicaba las dificultades añadidas de la traducción, la filosofía habría logrado en occidente alcanzar a finales de la Edad Media una solución de compromiso que le otorgaría una dimensión pública al admitirse su enseñanza en las universidades medievales como *ancilla theologiae*, mientras que en el mundo judío y musulmán la filosofía habría tenido que mantenerse en un plano «esencialmente privado y transpolítico», como había ocurrido en la ciudad antigua y, en consecuencia, sin autoridad política ni científica.[12] ¿Cuál era, entonces, «el problema de Platón» del que habría huido toda una tradición que incluía también a judíos como Filón o Mendelssohn?

El «problema de Platón» era una variación del «problema de Sócrates» que Nietzsche había planteado con una pregunta retórica: «¿Era Sócrates en absoluto un griego?».[13] Que Sócrates no fuera griego, que el filósofo (a diferencia de los sofistas, a los que Nietzsche no dudaba en considerar griegos) fuera un extranjero, que la filosofía misma no perteneciera a la ciudad, que en cualquier ciudad la filosofía fuera una *doctrina adventicia* —y no solo en Roma, como Cicerón advertiría repetidamente en un esfuerzo por comprender un sentido que vertería como *cultura animi*— y exigiera desde el principio una *translatio studii* hacía de la filosofía una acción potencialmente desestabilizadora.[14] Lo característico en Strauss es haber entendido que esa acción potencialmente desestabilizadora es insuperable, que la filosofía *qua* filosofía no puede asimilarse a ningún régimen político, que ningún régimen político supone para la filosofía un cambio decisivo en cuanto a la ausencia de autoridad pública o científica; tampoco la democracia, de la que todo cuanto puede decirse desde un punto de vista filosófico —como leemos en la *República* de Platón— es que permite investigar en su seno otros regímenes políticos (ζητεῖν ἐν αὐτῇ πολιτείαν, 557 d). Que la filosofía sea una *doctrina adventicia* obliga, por otra parte, a la extraña forma de prudencia que consiste en tener que bajar de nuevo a la caverna. De una manera que resulta coherente con la investigación política que la democracia permite en su seno, parece que el filósofo no pueda salir de la caverna más que para volver a entrar en ella, que solo sea en contacto con los habitantes de la caverna —los ciudadanos de la ciudad— como la filosofía pueda practicarse *qua* filosofía. El problema de Sócrates no tiene solución más que apartando a Sócrates de la ciudad. Como es sabido, Sócrates fue renuente a la posibilidad de apartarse de la ciudad. En la conversación con Critón, las leyes, que lo han condenado a muerte, entonan su canción mientras la filosofía calla. Con cualquier propósito práctico, la relación de la filosofía con la ciudad supone darse cuenta de que la filosofía es la educadora de la ciudad, de que la ciudad se eleva a un plano superior gracias a la presencia de la filosofía en lo más profundo de la ciudad, *i.e.,* en la caverna. La ciudad asciende cuando la filosofía desciende.

La muerte de Sócrates habría obligado a plantear el problema en otros términos, en los términos del «problema de Platón». El problema de Platón es el problema de la lectura y escritura o el problema mismo de la historia de la filosofía, el problema que la filosofía

tiene por delante para mantener la forma de vida socrática, es decir, la vida examinada por criterios mucho más elevados que los criterios de la moda o de la fama o los criterios de la historia. No es con los presocráticos ni con los sofistas con los que, siguiendo a Strauss, empezaría la historia de la filosofía, sino con la necesidad logográfica platónica de transformar la oralidad socrática en toda su extensión, que va desde las primeras palabras —un vocativo absoluto— de la *Apología* hasta la última, desde «vosotros, atenienses» hasta «dios». En su amplia reseña de la filosofía de la historia de Collingwood, Strauss se refirió al «historiador de la filosofía» como a alguien que «sabe que aún no ha entendido el pensamiento de Platón y se preocupa seriamente por entender el pensamiento de Platón porque sospecha que podría tener que aprender de Platón algo de suma importancia». El «historiador de la filosofía» asume, en consecuencia, una función que, en sí misma, es filosófica, pues «es imposible entender lo que Platón pensaba sin pensar». Al añadir que «pensar sobre los asuntos de Platón no puede estar limitado por lo que Platón dijo o pensó», Strauss estaba planteando «el problema de Platón» en toda su extensión y evitando que ni siquiera Platón —deliberadamente ausente en los diálogos— pudiera convertirse en una autoridad para la filosofía. Platón es un problema, no una solución. La extensión del problema de Platón afecta a la posibilidad misma de que la filosofía pueda enseñarse o transmitirse (leerse o escribirse) sin haberse convertido en sí misma en una forma de vida deliberada (sin pensar).[15] En este sentido, *La República de Platón* de Badiou es un ejercicio filosófico superior a muchas exposiciones neutrales de la filosofía reciente, salvo que Badiou olvida el aspecto esencial que a Strauss no se le pasa nunca por alto: que ninguna πολιτείᾳ —tampoco su «quinta política»— se constituirá nunca como la ciudad del filósofo. «Quinta política», como la «Platonópolis» plotiniana o la «Utopía» de Thomas More, es una mera expresión de platonismo, *esto es,* una huida del problema de Platón.

Pero el problema de Platón no es la única reformulación posible, sin salirnos del terreno de la historia de la filosofía, del problema de Sócrates. Nuestra gratitud como lectores ya estaría suficientemente comprometida con Strauss aunque solo le debiéramos la recuperación de Jenofonte. «El gusto de Jenofonte» es una denominación que recibe su gracia de la gracia de la naturaleza de la filosofía socrática de Jenofonte. Si las intuiciones straussianas a propósito de Platón han demostrado ser certeras, por controvertidas que resulten, y han marcado el camino de los estudios platónicos en las últimas décadas, los escritos de Strauss sobre Jenofonte han obligado a la filología contemporánea a definir de nuevo su relación con la filosofía.[16] La filología está obligada a entender el lenguaje de la ciudad de una manera mucho más literal que la filosofía, que está obligada a mostrarse mucho más atenta a la reticencia de los autores. En el único pasaje de su obra —en los *Memorabilia*— en el que Jenofonte cita a Platón, el carácter reticente o esotérico de la escritura filosófica es clave para entender la relación de la filosofía con la ciudad, con la Atenas de Pericles. Una larga conversación de Sócrates con Pericles el joven, Glaucón y Cármides prepara el escenario para una conversación imaginaria entre Sócrates y Platón. En la conversación con Pericles el joven, Jenofonte se limita a insinuar que la época del gran Pericles fue una época de

decadencia: Sócrates se opone tácitamente a la alabanza periclea de la ciudad más que a la ciudad en sí misma. (La insistencia en los patronímicos de los interlocutores en el diálogo, en una serie de nombres que se suceden de padres a hijos, es un recurso de Jenofonte para subrayar la decadencia y puede leerse en paralelo al inicio de la *República* platónica). De la conversación con Pericles el joven se pasa, en una abrupta transición, a una conversación con Glaucón, hermano de Platón e interlocutor principal de Sócrates en la *República*. El Sócrates de Jenofonte, a diferencia del Sócrates de Platón, toma la iniciativa para lograr que despierte en Glaucón el deseo de oírlo; tal vez se deba a su amistad con Platón que Sócrates tome la iniciativa. En la conversación con Cármides, Sócrates logra vencer el miedo del joven a participar en la política enseñándole a menospreciar la asamblea. La iniciativa socrática es aún más evidente (cfr. διδάξων ὥρμημαι, 3.7.5). Las tres conversaciones son políticas o están limitadas por la ciudad. La exhortación final a Cármides para que «no se desconozca a sí mismo» y «se examine» es, por el contrario, de naturaleza filosófica y sugiere el fracaso de Sócrates en la educación política —Pericles el joven sería injustamente condenado a muerte y Cármides formaría parte de los Treinta Tiranos—, pero no en la educación de Glaucón. Strauss advierte que solo en la mención de Platón falta el patronímico. A la conversación con Cármides tendría que haberle seguido una conversación con Platón. «Pero Jenofonte —escribe Strauss— sabe más; se limita a señalar una conversación con Platón. El momento culminante no tiene lugar. El ascenso ha terminado.» Sócrates no toma la iniciativa en la conversación que sigue con Aristipo, a cuya condición de filósofo se une la condición de extranjero.[17]

Es característico de Strauss que el primer escrito extenso que dedicó expresamente a la filosofía política clásica tratara de *La constitución de los lacedemonios* de Jenofonte. La «constitución de los lacedemonios» está inspirada por «el espíritu de Esparta». «El espíritu de Esparta o el gusto de Jenofonte» advierte de una oposición fundamental; en el momento decisivo de la argumentación, la censura de Esparta deja entrever la renuencia de Jenofonte a alabar a Atenas, en lo que estaría de acuerdo con Platón. «El espíritu de Esparta» supone «la convicción de que el hombre pertenece, o debe pertenecer, completamente a la ciudad». Que el hombre no pertenezca de hecho a la ciudad ni esté obligado a ello por naturaleza incluye que no pertenezca a ninguna ciudad; el hombre no pertenece ni debe pertenecer a Atenas.

Sería una exageración decir que la filosofía era compatible con Atenas: Sócrates fue ejecutado por no creer en los dioses de Atenas, en los dioses de la ciudad. Al considerar una y otra vez este hecho, comprendemos la razón última de que la vida política y la vida filosófica, aunque compatibles con casi todos los propósitos prácticos, sean incompatibles en última instancia: la vida política, tomada en serio, significa la creencia en los dioses de la ciudad, mientras que la filosofía es la negación de los dioses de la ciudad.[18]

Pero tampoco a Jerusalén. Jerusalén y Atenas —en la célebre frase de Strauss— estarían unidas entre sí por el hecho mismo de ser ciudades. Que Jerusalén mantuviera vínculos en la antigüedad con Esparta o que Esparta sea el nombre encubierto de la tiranía contemporánea, que reclama la pertenencia completa del hombre a la ciudad y convierte

al tirano en el único ciudadano que goza de la vida privada y al filósofo en su consejero, no es más significativo que el intento permanente de vincular la Atenas de Pericles con la democracia contemporánea, la filosofía con la democracia. En cualquiera de los casos, la filosofía sale perdiendo.

El nombre de Jenofonte es recurrente en las últimas cartas que Strauss escribió a Gershom Scholem. En ellas le advertía a su viejo amigo que, en paralelo a la lectura de la monumental obra de Scholem sobre el apóstata Sabetay Tseví, en la que Strauss reconocería un «βιος [...] de todo nuestro έθνος», había redactado un ensayo sobre la *Anábasis*, o «ascenso», de Jenofonte que constituía su despedida a la ciencia y al mundo. En la *Anábasis*, Jenofonte se refiere a sí mismo en tercera persona. En el resumen de la *Anábasis* que Jenofonte incluyó en las *Helénicas* atribuye la obra a cierto Temistógenes de Siracusa. «Jenofonte» puede traducirse del griego por «asesino de extranjeros»; «Temistógenes», por el contrario, podría traducirse por «retoño de la justicia». La filología discute que Jenofonte empleara un seudónimo como escritor.[19]

En el mismo contexto en el que menciona a Temistógenes —escribió Strauss— [Jenofonte] menciona al general espartano al que los éforos ordenaron que ayudara a Ciro en su expedición [contra los atenienses]: su nombre era Samos. Cuando lo menciona en la *Anábasis* (1.4.2), Jenofonte lo llama Pitágoras. No es extraño que el autor de los *Memorabilia*, al oír el nombre de Samos, pensara enseguida en el más famoso de los filósofos de Samos, Pitágoras.

Como Strauss le diría a Scholem, Dios sabe mejor que nosotros qué clase de seres —apóstatas, filósofos— son necesarios para hacer del mundo un mundo.[20] Hacer del mundo un mundo, o de la ciudad una ciudad, podría ser una buena imagen de la filosofía.

1 Véase *infra* «Sobre una nueva interpretación de la filosofía política de Platón», pág. 47 cfr. el uso straussiano del término «moda» a propósito de Jenofonte y Rousseau (págs. 77, 148, 167). Sin salir del campo de la lectura platónica a la que luego aludiremos, compárense los escritos de Strauss sobre Platón —que incluyen siempre la consideración de la ausencia de Platón en sus propios escritos (cfr. la primera palabra del *Fedón* en el marco de la importancia de las primeras palabras en los diálogos)—, desde la reseña de *Plato Today* de R. H. S. Crossman publicada en 1941 hasta los póstumos *Estudios de filosofía política platónica*, publicados en 1983, con *La République de Platon* de Alain Badiou, un libro que no ha recibido, ni siquiera entre los numerosos lectores de Badiou, la atención que se merece a pesar de la ubicuidad de este en los debates de actualidad. Véase la mención de sí mismo al final del capítulo VIII, significativamente cuando su Sócrates discute que Platón haya interpretado de forma correcta su pensamiento a propósito de la vida privada —«esta cuestión de la familia y de la dialéctica entre lo íntimo y lo público»—, en la que reside «la cruz del comunismo», *es decir,* la hipótesis del autor (*La República de Platón*, trad. de M. C. Rodríguez, Buenos Aires, FCE, 2013, pág. 212). Trazaré en estas páginas algunos paralelos entre Strauss y Badiou. Aunque sofisticado más allá de toda medida, Badiou representa el mismo tipo que Crossman o John Wild, cuyo libro *Plato's Theory of Man* discute extensamente Strauss en «Sobre una nueva interpretación de la filosofía política de Platón».

2 Sobre la generación de Strauss —la llamada «constelación de Marburgo» que se formó entre la conferencia de Max Weber sobre *La ciencia como vocación* en 1917 y el*Discurso de Rectorado* de Martin Heidegger en 1934— y, en particular, su amistad con Jacob Klein, que orientó la mirada de Strauss hacia Platón, véase el Estudio Preliminar a Eva Brann, *La música de la República. Ensayos sobre las conversaciones de Sócrates y los escritos de Platón*, ed. de A. Lastra, Valencia, PUV, 2015, págs. 9-16. Véase también *Leo Strauss y otros compañeros de Platón*, ed. de A. Lastra, *Ápeiron. Estudios de filosofía* 4 (Madrid, 2016).

3 Véase *infra* el ensayo «Sobre la intención de Rousseau», situado cronológicamente en el centro de nuestra edición. Según los preceptos de la escritura esotérica, el pasaje central es el adecuado para exponer el corazón del argumento del autor. La «religión civil» de Rousseau se basa tanto en la consideración de la religión como vínculo

social cuanto en la consideración de que cualquier vínculo social efectivo es de naturaleza religiosa. Pero lo decisivo es la caracterización straussiana de Rousseau como «filósofo» allí donde Badiou habría hablado de *antiphilosophie* (compárese *L'Antiphilosophie de Wittgenstein*, París, Nous, 2004, con *La República de Platón*, pág. 224).

4 Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1953, pág. 3. Véanse también los dos primeros párrafos y el último de *The City and Man*, The University of Chicago Press, 1963, págs. 1 y 240-1. Compárese con Heinrich Meier, *On the Happines of the Philosophical Life. Reflections on Rousseau's Rêveries in Two Books*, trad. de R. Berman, The Chicago University Press, 2016, y *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, trad. de R. Berman, The Chicago University Press, 2017.

5 Cfr. *Fedro* 249 c-d. Véase Stanley Rosen, *The Language of Love. An Interpretation of Plato's Phaedrus*, St. Augustine's Press, South Bend, 2017. Rosen (fallecido en 2014) fue uno de los discípulos más dotados de Strauss y se convirtió en filósofo por derecho propio con una serie de obras que desarrollan la intuición platónica, y straussiana, de la filosofía como un regalo de los dioses (*Fedro* 244 a).

6 Véase *infra* «Sobre una nueva interpretación de la filosofía política de Platón», a propósito de la diferencia entre Kant y Burke sobre la teoría y la práctica (pág., es decir, el fundamento del conservadurismo. Sobre la relación entre θυμοειδής, φιλομαθής y φιλόσοφος, véase Platón, *República* 375 a-376 b. La clave para comprender a Strauss se encuentra en la procedencia socrática de θυμοειδής en Jenofonte, *Memorabilia* 4.1.3. La imagen descrita de Strauss se corresponde con la imagen de Sócrates que suelen dar los sofistas, o los partidarios de los sofistas, en los diálogos platónicos.

7 «Que todos sean filósofos» es la exigencia de Badiou (*La República de Platón*, págs. 219, 239), que carece de apoyo textual en Platón. «No esperes la República de Platón» (μὴ τὴν Πλάτωνος πολιτείαν ἔλπιζε) es la máxima del filósofo rey Marco Aurelio (*Ad Se Ipsum* 9.29).

8 *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 2, ed. de Heinrich y Wiebke Meier, J. B. Metzler, Stuttgart, 1997, pág. 293. Strauss menospreció siempre su tesis doctoral, pero el estudio de Jacobi es clave para entender el diagnóstico del «nihilismo» (un término de Jacobi) de la modernidad. La influencia de Lessing para salir de la literalidad jacobiana de la crítica de la religión en Spinoza fue omnímoda en Strauss. Es característico de la escritura reticente de Strauss que haya omitido prácticamente toda referencia a Lessing en su obra, especialmente durante el periodo americano.

9 Véanse «Preface to *Spinoza's Critique of Religion*», en *Liberalism Ancient and Modern*, The University of Chicago Press, 1995, págs. 224-257, y *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, ed. de M. D. Yaffe y R. S. Ruderman, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2013.

10 «Der sog.[=sogenannten] Platonismus ist nur eine Flucht vor Platos Problem», en *Gesammelte Schriften*, vol. 3, ed. de Heinrich y Wiebke Meier, J. B. Metzler, Stuttgart, 2008^2, pág. 650.

11 Véase *infra* «Sobre una nueva interpretación de la filosofía política de Platón», pág. 47, a propósito de «interpretar la filosofía platónica en términos bíblicos». Sobre el judaísmo de Strauss, véase *El libro de Maimónides*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Valencia, Pre-Textos, 2012 (que incluye la traducción de *Filosofía y Ley*).

12 *Persecution and the Art of Writing*, The University of Chicago Press, 1988, págs. 7-21. Strauss sugiere que la situación de la filosofía en el mundo judío y musulmán de la Edad Media habría resultado más favorable a la filosofía que su posición en el conflicto de las facultades moderno, que ha llevado a la separación moderna de la ciencia y de la filosofía.

13 «El problema de Sócrates», en *Crepúsculo de los ídolos*, ed. de J. B. Llinares, *Obras Completas*, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2016, pág. 626. Sobre el «platonismo» de Nietzsche, y el «nietzscheanismo» de Strauss, véase el Estudio Preliminar a Leo Strauss, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Madrid, Tecnos, 2014, págs. 11-28.

14 Véase un eco en el inicio de la doxografía de Diógenes Laercio: Τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἔνιοί φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι.

15 Véase *infra* «Sobre la filosofía de la historia de Collingwood», pág. 171. Véase también la discusión con Harold Cherniss, sobre la que planea el enigma de la Academia platónica (*infra* págs. 112 y sigs.).

16 Véanse las referencias a Strauss en el reciente *The Cambridge Companion to Xenophon*, ed. de M. A. Flower, Cambridge, Cambridge University Press, 2017. La pauta del *Companion* podría resumirse en la frase de uno de sus autores: «Each generation writes its own Xenophons» (pág. 35; cfr. pág. 447). De acuerdo con Strauss, Jenofonte «prefirió recorrer los siglos con el disfraz de un mendigo antes que vender los preciosos secretos de la tranquila y sobria sabiduría de Sócrates a una multitud que le permitió huir a la inmortalidad solo después de haberla intoxicado con sus ingeniosas historias sobre las rápidas y deslumbrantes acciones de un Agesilao o un

Ciro o un Jenofonte» (véase *infra* «El espíritu de Esparta o el gusto de Jenofonte», pág. 47).

17 *Memorabilia* 3.5-9; cfr. 2.1.13. Véanse Leo Strauss, *Xenophon's Socrates*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1972, págs. 64-91, pág. 74, e *infra* «Historiadores griegos», pág. 203 (a propósito del patronímico de Sócrates y el silencio de Jenofonte en las *Helénicas* sobre el juicio y la muerte de Sócrates). Véase *The Cambridge Companion to Xenophon*, págs. 129-130, donde el autor habla, a propósito de *Memorabilia* 3.8, de «a strange chapter in the middle of the *Memorabilia*» y, respecto al final de la sección, de «a very strange appendage».

18 Véase *infra* «El espíritu de Esparta o el gusto de Jenofonte», pág. 47.

19 Véase Michael A. Flower, *Xenophon's Anabasis, or The Expedition of Cyrus*, Oxford University Press, 2012, págs. 53-55. Flower no cita a Strauss ni menciona el aparente lapsus de Jenofonte sobre Pitágoras que Strauss aduce a continuación.

20 Véase Leo Strauss, «Xenophon's *Anabasis*», en *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1983, pág. 106, y Leo Strauss y Gershom Scholem, *Correspondencia 1933-1973*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Valencia, Pre-Textos, 2009, págs. 146-148.

NOTA A LA EDICIÓN

Todo lector de Leo Strauss debe tener en cuenta que él mismo fuera, como escritor, un practicante de la escritura esotérica o reticente que descubrió como lector. En consecuencia, editar y traducir su obra —e interpretarla— debe seguir sus propias reglas y justificar cualquier desviación. Los cinco ensayos que componen esta edición fueron publicados por Strauss en dos revistas académicas distintas entre 1939 y 1968, pero no pasaron a formar parte de ninguno de sus libros. Esta es, sin duda, la principal advertencia que cabría hacer. Todos ellos están dirigidos a un mundo más o menos restringido de lectores —la academia americana del siglo XX— y se presentan como reseñas extensas de una serie de obras clásicas y comentarios contemporáneos. En los tres primeros casos, el medio fue *Social Research*, el órgano de expresión de la New School for Social Research de Nueva York, de la que Strauss fue editor desde su llegada a la New School en 1939 hasta su traslado a la Universidad de Chicago en 1948. El clima liberal de la New School, auspiciada por John Dewey y en la que encontrarían refugio muchos de los estudiosos europeos exiliados, no fue nunca del todo el clima de Strauss como lo sería, por ejemplo, de Hannah Arendt. Entre 1939 y 1947, sin embargo, prácticamente todo cuanto escribió Strauss apareció en *Social Research*. Los dos últimos ensayos que incluye esta edición aparecieron en la *Review of Metaphysics* fundada por el filósofo Paul Weiss en 1947. Weiss había conocido a Strauss en Berlín en la década de 1920, pero no fue capaz de seguir su consejo de asistir a las clases de Heidegger. La *Review of Metaphysics* era lo suficientemente ecléctica como para que, a pesar de la opinión de Weiss sobre Strauss —Strauss era un tipo «perverso»—, aceptara publicar la larga reseña sobre la filosofía de la historia de Collingwood y sus «Historiadores griegos». Emil Fackenheim y Richard Bernstein, que fue editor de la *Review*, han contado en diversas ocasiones la relación entre Strauss y Weiss. Por su parte, Strauss pensaba que Weiss era ingenuo casi desde cualquier punto de vista.

La relación de cada uno de los comentarios de Strauss con el resto de su obra es muy estrecha. Como hemos señalado en el Estudio Preliminar, Strauss leyó a Jenofonte, lo comentó durante más de treinta años y celebraría su ευτραπελια hasta el final de su vida. Lo mismo ocurre con Platón: «Sobre una nueva interpretación de la filosofía política de Platón» es, si descontamos una breve reseña, el primero de los «estudios de filosofía política platónica» que constituyen una de las aportaciones más valiosas de su obra. La opinión de Strauss sobre Rousseau tendía a enmarcar su obra entre las «olas de la modernidad». En *Derecho natural e historia* le dedicaría un largo capítulo que no incluye por completo la apreciación de Rousseau como un «filósofo» que recorre «Sobre la intención de Rousseau». Tanto en *Derecho natural e historia* de 1953 como en *¿Qué es filosofía política?,* de 1959, Strauss criticaría el historicismo contemporáneo. Su reseña de *La idea de la historia* de Collingwood podría haber formado parte de cualquiera de estos dos volúmenes y una lectura paralela ofrece numerosas lecciones. Para Strauss, la filosofía política no era una disciplina histórica.

Indicamos a continuación los títulos originales y la procedencia completa de los textos.

«The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon» (El espíritu de Esparta o el gusto de Jenofonte), en *Social Research* 6/4 (1939), págs. 502-36.

«On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy» (Sobre una nueva interpretación de la filosofía política de Platón), en *Social Research* 13/3 (1946), págs. 326-67.

«On the Intention of Rousseau» (Sobre la intención de Rousseau), en *Social Research* 14/4 (1947), págs. 455-87.

«On Collingswood's Philosophy of History» (Sobre la filosofía de la historia de Collingwood), en *Review of Metaphysics* 5/4 (1952), págs. 559-86.

«Greek Historians», en *Review of Metaphysics* 21/4 (1968), págs. 656-66.

Agradecemos a Antonio Roche la confianza que ha depositado en esta «introducción a la filosofía» y la paciencia que ha tenido con su gestación.

BIBLIOGRAFÍA

The Leo Strauss Center de la Universidad de Chicago (http://leostrausscenter.uchicago.edu) es el lugar de referencia para los archivos y la bibliografía de Strauss, especialmente en lo que concierne a la transcripción y audición de sus lecciones universitarias. The University of Chicago Press ha publicado la mayoría de sus obras (http://press.uchicago.edu/ucp/books/author/S/L/au5172632.html).

La parte de su obra escrita en alemán (y, circunstancialmente, en francés) se ha reunido en *Gesammelte Schriften*, ed. de H. y W. Meier, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart/Weimar:

Band 1: *Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, 2001[2].

Band 2: *Philosophie und Gesetz. Frühe Schriften*, 2004[3].

Band 3: *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften. Briefe*, 2003[2].

Por su parte, Kenneth Hart Green ha dirigido la compilación de los escritos de Strauss sobre judaísmo en la SUNY Series in the Jewish Writings of Leo Strauss:

— *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*, ed. y trad. de E. Adler, Albany, SUNY Press, 1995.
— *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. de K. H. Green, Albany, SUNY Press, 1997.
— *The Early Writings (1921-1932)*, ed. y trad. de M. Zank, Albany, SUNY Press, 2002.

Recientemente, la Universidad de Chicago ha publicado los escritos completos de Strauss sobre Mendelssohn y Maimónides:

— *Leo Strauss on Moses Mendelssohn*, ed. de M. D. Yaffe, Chicago y Londres, Chicago UP, 2012.
— *Leo Strauss on Maimonides. The Complete Writings*, ed. de K. Hart Green, Chicago y Londres, Chicago UP, 2013.

Seleccionamos a continuación las traducciones al español y catalán:

STRAUSS, LEO, *Meditación sobre Maquiavelo*, trad. de C. Gutiérrez de Gambra, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1964.
—, *¿Qué es filosofía política?*, trad. de A. de la Cruz, Madrid, Guadarrama, 1970.
—, *Historia de la filosofía política*, ed. de L. Strauss y J. Cropsey, trad. de L. G.ª Urriza *et al*., México, FCE, 1993.
—, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. de A. Lastra, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996.
—, *Derecho natural e historia*, trad. de Á. Leiva Morales y R. da Costa García, Introducción de F. Vallespín, Barcelona, Círculo de Lectores, 2000.
—, *Derecho natural e historia*, trad. de L. Nosetto y D. Amat, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
—, *La ciutat i l'home*, trad. de J. Galí Herrera y J. Monserrat i Molas, Barcelona, Barcelonesa d'edicions, 2000.
—, *Sobre una nova interpretació de la filosofía política de Plató*, trad. de J. Monserrat i Molas y V. Olivares, Barcelona, Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, 2001.
—, *¿Progreso o retorno?*, ed. de J. M. Esquirol, Paidós, Barcelona, 2004.
—, *Sobre la tiranía*, trad. de L. Rodríguez Duplá, Madrid, Encuentro, 2005.
—, *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, trad. de S. Buenos Aires, Carozzi, FCE, 2006.
—, *La ciudad y el hombre*, trad. de L. Livchits, Buenos Aires y Madrid, Katz, 2006.
—, *El problema de Sòcrates*, trad. de J. Monserrat i Molas y V. Olivares, Barcelona, Barcelonesa d'edicions, 2006.
—, *Liberalismo antiguo y moderno*, trad. de de L. Livchits, Buenos Aires y Madrid, Katz, 2007.
—, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. de A. Aguado, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu, 2008.
—, *Estudios de filosofía política platónica*, trad. de A. Aguado, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu, 2008.

—, *La persecución y el arte de escribir*, trad. de A. Aguado, Buenos Aires y Madrid, Amorrortu, 2009.
STRAUSS, LEO y SCHOLEM, GERSHOM, *Correspondencia 1933-1973*, ed. de J. Alcoriza y A. Lastra, Valencia, Pre-Textos, 2009.
— y ERIC VOEGELIN, *Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*, ed. de A. Lastra y B. Torres, Madrid, Trotta, 2009.
—, *El libro de Maimónides*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Valencia, Pre-Textos, 2012.
—, *¿Qué es filosofía política?*, ed. de J. García-Morán Escobedo, Madrid, Alianza Editorial, 2014.
—, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Madrid, Tecnos, 2014.

De la literatura de referencia destacamos los siguientes títulos:

ALTINI, CARLO, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Bolonia, Il Mulino, 2000.
ARMADA, P. y GORNISIEWICZ, A. (ed.), *Modernity and What Has Been Lost. Considerations of the Legacy of Leo Strauss*, Cracovia, Jagiellonian UP, 2010.
BATNITZKY, LEORA, *Leo Strauss and Emmanuel Lévinas. Philosophy and the Politics of Revelation*, Cambridge, Cambridge UP, 2006 (*Leo Strauss y Emmanuel Lévinas. La filosofía y la política de la Revelación*, trad. de J. Alcoriza y A. Lastra, Madrid, Trotta, en curso de publicación).
BERNSTEIN, J. A., *Leo Strauss on the Borders of Judaism, Philosophy, and History*, Albany, SUNY Press, 2015.
BURNS T. (ed.), *Brill's Companion to Leo Strauss's Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, 2015.
BRANN, EVA, *La música de la República. Ensayos sobre las conversaciones de Sócrates y los escritos de Platón*, ed. de A. Lastra, Valencia, PUV, 2015.
CUBEDDU, RAIMONDO, *Leo Strauss sobre cristianismo, liberalismo y economía*, trad. de J. Marcos de la Fuente, Madrid, Unión Editorial, 2011.
DEUTSCH, H. y NICGORSKI, W. (ed.), *Leo Strauss, Political Philosopher and Jewish Thinker*,Lanham, Rowman and Littefield, 1994.
DONATO, O., MAURICIO y NOSETTO, L., *Leo Strauss: de Nietzsche a Platón. Entre Escila y Caribdis*, Bogotá, Universidad Libre, 2014.
JANSSENS, DAVID, *Between Athens and Jerusalem. Philosophy, Prophecy, and Politics in Leo Strauss's Early Thought*, Albany, SUNY Press, 2008.
FARNESI CAMELLONE, MAURO, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Milán, FrancoAngeli, 2007.
FUSSI ALESSANDRA, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, Pisa, Edizioni ETS, 2011.
GREEN, K. H., *Leo Strauss and the Rediscovery of Maimonides*, Chicago y Londres, Chicago UP, 2013.
HART GREEN, KENNETH, *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, Nueva York, SUNY Press, 1993.
HAVERS GRANT, H., *Leo Strauss and the Anglo-American Democracy. A Conservative Critique*, Dekalb, Northern Illinois UP, 2013.
HILB, C. (ed.), *Leo Strauss, el filósofo en la ciudad*, Buenos Aires, Prometeo, 2011.
JAFFA, HARRY V., *Crisis of the Strauss Divided. Essays on Leo Strauss and Straussianism, East and West*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2012.
LAMPERT, LAURENCE, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago y Londres, Chicago UP, 1996.
— *The Enduring Importance of Leo Strauss*, Chicago y Londres, Chicago UP, 2013.
LASTRA, ANTONIO, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Murcia, Diego Marín, 2000.
LASTRA, A. (ed.), *Leo Strauss y otros compañeros de Platón*, *Ápeiron. Estudios de filosofía* 4 (Madrid, 2016).
LASTRA, A. y MONSERRAT-MOLAS, J. (eds.), *Leo Strauss, Philosopher. European Vistas*, Albany, SUNY Press, 2016.
LURI, GREGORIO, *Erotismo y prudencia. Biografía intelectual de Leo Strauss*, Madrid, Encuentro, 2012.
MEIER, HEINRICH, *Die Denkbewegung von Leo Strauss. Die Geschichte der Philosophie und die Intention des Philosophen*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1996.
—, *Leo Strauss and the Theologico-political Problem*, Cambridge, Cambridge UP, 2006 (*Leo Strauss y el problema teológico político*, trad. de M. A. Gregor y M. Dimopoulos, Buenos Aires, Katz, 2006).
MEIER, H., *Political Philosophy and the Challenge of Revealed Religion*, trad. de R. Berman, Chicago y Londres, Chicago UP, 2017.
MELZER, ARTHUR M., *Philosophy Between the Lines. The Lost History of Esoteric Writing*, Chicago y Londres, Chicago UP, 2014.
MONSERRAT I MOLAS, J. y LASTRA, A. (eds.), *Herencias straussianas*, Biblioteca Javier Coy d'estudis nord-americans, Valencia, PUV, 2004.
NOVAK, DAVID, *Leo Strauss and Judaism. Jerusalem and Athens critically revisited*, Lanham, Rowman and Littefield, 1996.

PANGLE, THOMAS, L., *Leo Strauss. An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*, Baltimore, The John Hopkins UP, 2006.

PICCININI, M. y LASTRA, A. (eds.), *Straussiana*. Número monográfico sobre Leo Strauss, en *Res Publica. Revista de la historia y el presente de los conceptos políticos*, 8 (2001).

SALES I CODERCH JORDI, R. y MONSERRAT I MOLAS, JOSEP, *Introducció a la lectura de Leo Strauss*, Barcelona, Barcelonesa d'edicions, 1991. (Incluye «Jerusalem i Atenes».)

SHEPPARDEUGENE, R., *Leo Strauss and the Politics of Exile. The Making of a Political Philosopher*, Waltham, Brandeis UP, 2006.

SMITH, S. B. (ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, Cambridge, Cambridge UP, 2009.

STEINER, S., *Weimar in Amerika. Leo Strauss' Politische Philosophie*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2013.

VELKLEYRICHARD, L., *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, Chicago y Londres, Chicago UP, 2011.

YAFFE, M. D. y RUDERMAN, R. S. (eds.), *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2013.

ZUCKERT, CATHERINE, H., *Postmodern Platos. Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago y Londres, Chicago UP, 1996.

ZUCKERT, M. P. y ZUCKERT, C., *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, Chicago y Londres, Chicago UP, 2014.

CRONOLOGÍA

1899 Leo Strauss nace en Kirchhain, provincia de Hesse-Nassau, Prusia, en el seno de una familia judía que observa las ceremonias rituales. Recibe una educación ortodoxa, combinada con la formación alemana, en el ambiente guillermino del Reich.

1912-1917 Estudia en el Gymnasium Philippinum asociado a la Universidad de Marburgo, entonces bajo la influencia de Hermann Cohen, sobre quien escribirá, al final de su vida, una conmovedora evocación. La lectura de Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche empieza a socavar la piedad familiar.

1917-1918 Es movilizado al final de la Primera Guerra Mundial.

1921 Se doctora en la Universidad de Hamburgo bajo la dirección de Ernst Cassirer, el último representante del neokantismo. El tema de su disertación es *El problema del conocimiento en la doctrina filosófica de F. H. Jacobi*. Años después no verá en Cassirer más que una estética. El célebre debate de Davos en 1929 entre Cassirer y Martin Heidegger señalará el final del neokantismo y la Ilustración en Alemania.

1922-1925 Strauss asiste a diversos cursos en las Universidades de Friburgo y Marburgo, donde queda impresionado, mucho más que por la figura de Edmund Husserl, por la de su discípulo Heidegger. Forma parte de lo que Dieter Heinrich ha llamado la «constelación de Marburgo» junto a Jacob Klein, Gerhard Krüger, Karl Löwith, Hannah Arendt, Günther Anders, Hans-Georg Gadamer, Hans Jonas, Karl Reinhardt, Eric Auerbach, Werner Krauss o Max Kommerell, entre otros. En 1929, Klein —que sería amigo de Strauss hasta el final de su vida— se referirá a esa generación en una carta a Krüger: «Hace tiempo que siento una especie de *obsesión* respecto a la soledad en la que me encuentro y querría sugerirle algo que tal vez le sorprenda, pero que no creo que rechace. Se trata de lo siguiente: ha llegado a hacérseme claro que *nosotros* (*i.e.* una generación, toda una generación, que con pocas, muy pocas excepciones, no conozco en absoluto, pero que está *ahí*, tiene algo que *decir* y necesariamente tenemos que decirlo juntos. No es que hasta ahora cada uno de nosotros, por una especie de vergüenza, o de cautela o de orgullo, haya estado alerta para no *revelar* lo que le preocupaba. Pero con ello se corre el riesgo de *monologizar*, de encapsularse o de no llegar a ninguna parte. De hecho, me hacía ilusiones, en una especie de indecisión extrema, de estar a la altura de lo que considero superior. Pero he visto que no funciona. Hay cuestiones que no podemos eludir. [...] ¿Qué se sigue de eso? Le diré a lo que me refiero sin circunloquios para dar a conocer sin reservas mis opiniones sobre algunas cosas, para oír sus objeciones, para refutarlas o aceptarlas, en suma, para establecer una especie de *diálogo*».

1925-1932 Strauss se traslada a Berlín, donde trabaja en la Academia para las Ciencias del Judaísmo fundada por Franz Rosenzweig, a quien dedicará su primer libro, *La crítica de la religión en Spinoza*, publicado en 1930. Abandona paulatinamente su sionismo de juventud conforme se adentra en el estudio de la obra de Moses Mendelssohn y, sobre todo, Maimónides, como parte de su preocupación por el «problema teológico-político». Gracias, entre otros, a Carl Schmitt, obtiene una beca Rockefeller para estudiar en París en 1932. La relación con Schmitt, que se reflejará en una amplia reseña de *El concepto de lo político* y en la dedicación a Thomas Hobbes, obligará a Strauss a emprender un «cambio de orientación». No volverá a Alemania hasta veinte años después, camino de Jerusalén, para visitar la tumba de su padre y mantener una larga conversación sobre Heidegger con Gadamer. Retrospectivamente dirá que el único momento de grandeza de la República de Weimar fue su reacción al asesinato de su ministro «judío» de Asuntos Exteriores, Walther Rathenau, en 1922. «En conjunto, [la República de Weimar] ofreció el lamentable espectáculo de la justicia sin espada o de la justicia incapaz de usar la espada.»

1932-1936 En París conoce a Alexandre Kojève, con quien mantendrá una larga amistad. Asiste a sus lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y conoce también a Raymond Aron y Gershom Scholem. En 1935 publica *Filosofía y Ley* y se traslada a la Universidad de Cambridge, donde trabaja en su libro *La filosofía política de Hobbes*, que se publica en traducción inglesa en 1936.

1937-1948 Varios mentores británicos (Isaiah Berlin, R. H. Tawney, Harold Laski) logran que pueda trasladarse a

los Estados Unidos, donde empieza a dar clase en la New School de Nueva York y se hace cargo como editor de *Social Research*, en la que publica su primera monografía sobre la filosofía clásica: «El espíritu de Esparta o el gusto de Jenofonte». En 1944 obtiene la nacionalidad americana. En 1948 publica *Sobre la tiranía*, una de las respuestas más inteligentes a lo que acabará llamándose totalitarismo. El libro suscitará un largo debate con Kojève y Eric Voegelin.

1948-1969 Es nombrado profesor de Ciencia Política en la Universidad de Chicago. Hasta su retiro, veinte años más tarde, formará a toda una generación en el estudio de la filosofía política platónica, entre cuyos miembros destacarán por derecho propio Harry Jaffa, George Anastaplo, Allan Bloom, Stanley Rosen o Seth Benardete. En 1952 publica su obra más conocida, *Persecución y arte de escribir*; y en 1953 *Derecho natural e historia*. Aplica al estudio de la filosofía clásica sus descubrimientos de la filosofía árabe y judía de la Edad Media sobre la escritura esotérica o reticente. Tildado de conservador, defiende, sin embargo, al recién fundado Estado de Israel de las críticas conservadoras. En 1954-1955 imparte una serie de lecciones en la Universidad Hebrea de Jersusalén sobre filosofía política, invitado por Scholem. Rechaza la posibilidad de trasladarse a Israel, aunque se mantendrá pendiente de los acontecimientos políticos y celebrará la victoria en la Guerra de los Seis Días. *Pensamientos sobre Maquiavelo* (1958) lo consagra como un maestro de la lectura atenta y suscita las dudas sobre su propio maquiavelismo. En *¿Qué es la filosofía política?* (1959, donde incluye pasajes de sus conferencias en Jerusalén) y *La ciudad y el hombre* (1964) resume sus preferencias filosóficas frente a la hegemonía del positivismo y el existencialismo. En 1965 aparece la traducción al inglés del libro sobre Spinoza con un importante prefacio autobiográfico. En *Liberalismo antiguo y moderno* (1968) incluye, entre otros ensayos, sus «Notas sobre Lucrecio», en las que expone la diferencia entre la pertenencia a la sociedad (la *romanitas* del poeta filósofo o la democracia liberal del siglo XX) y la filosofía.

1969-1973 Tras su retiro de la Universidad de Chicago, se traslada al Claremont McKenna College en California, invitado por su pupilo Jaffa. En 1970 se instala en el St. John's College de Annapolis, donde su amigo Klein había sido decano durante muchos años. Conversa en público con Klein y repasa su trayectoria. En sus últimos años retomará el estudio de Jenofonte con *Socrates y Aristófanes* (1966), *El discurso socrático de Jenofonte* (1970) y *El Sócrates de Jenofonte* (1972), que considerará sus «mejores publicaciones». En una carta a Scholem redactada poco antes de su muerte escribe: «Mi lema era y sigue siendo el de Ibn Ruschd [Averroes]: *Moriatur anima mea mortem philosophorum*». El 18 de octubre de 1973 muere en Annapolis y es enterrado en el cementerio judío. En 1975 aparece *Argumento y acción de las Leyes de Platón* y en 1983 *Estudios de filosofía política platónica*, sus dos grandes obras póstumas. A principios del siglo XXI, se inaugura en la Universidad de Chicago el Leo Strauss Center.

EL GUSTO DE JENOFONTE

EL ESPÍRITU DE ESPARTA O EL GUSTO DE JENOFONTE

Xenophon non excidit mihi, sed inter philosophos reddendus est.

QUINTILIANO 10.1.75-6
(No he olvidado a Jenofonte; tiene su lugar apropiado entre los filósofos.)

El tratado de Jenofonte *Constitución de los lacedemonios* parece dedicado a alabar la constitución espartana o, lo que es lo mismo,[21] el modo de vida espartano. Una lectura superficial da la impresión de que su admiración por Esparta es incondicional. Por ello, nos sorprende aún más ver cómo declara de manera completamente abrupta, hacia el final del tratado, que la Esparta contemporánea peca de graves defectos. Sin embargo, en todos salvo el decimocuarto de los quince capítulos, alaba la Esparta contemporánea tanto como la antigua Esparta y parece hablar indiscriminadamente de lo que el legislador espartano Licurgo había promulgado en el pasado remoto y de lo que los espartanos hacían realmente en su tiempo. Eso significa que el tratado en conjunto oculta la censura, introducida hacia el final, de la Esparta contemporánea. Para ocultar aún más esa censura, Jenofonte utiliza un extraño recurso: no la pone al final, donde sería su lugar apropiado,[22] pero habría lastimado la vista, sino que la intercala en alguna parte en la última sección del tratado.

Pero ¿por qué oculta su censura de la Esparta contemporánea de un modo tan inepto? ¿No podría haberla ocultado mucho más efectivamente omitiéndola? Es cierto, desde luego, pero la mera omisión habría supuesto una gran desventaja: nadie habría podido darse cuenta entonces de que Jenofonte no era ciego a los serios defectos de la Esparta de su tiempo y cualquier lector sensato que tuviera esos defectos ante él habría considerado al autor un necio parcial, un partidario o un pelele corrompido por los regalos y no se habría tomado en serio su alabanza de la legislación de Licurgo. Por tanto, Jenofonte estaba obligado a expresar su censura de la Esparta contemporánea para no comprometer su alabanza de la antigua Esparta. Ahora bien, si hubiera puesto esa censura al final del tratado, habría echado a perder el efecto total de una obra que no se dedica a culpar, sino a alabar.[23]

Sin embargo, esto no refuta la objeción de que el modo como Jenofonte oculta a medias su censura de la Esparta contemporánea es muy torpe y de que, considerando sus grandes dones literarios, cualquier hipótesis es preferible a la suposición de que usara un recurso literario con poca fluidez. A esa objeción, que es sólida en la medida en que se basa en la observación de los talentos excepcionales de Jenofonte, respondemos que si, en un caso determinado, aparentemente hace un mal trabajo como escritor, o como pensador, en realidad lo hace deliberadamente y por muy buenas razones. En la medida en que la objeción alude a algunos recursos de la alta crítica, replicamos que los métodos de esa clase no deben aplicarse antes de que se hayan entendido realmente las intenciones del autor. Eso quiere decir, en primer lugar, que, ocultando torpemente su censura de la Esparta contemporánea, Jenofonte nos da a entender que oculta algunos

puntos de vista propios mucho más importantes de una manera extremadamente hábil y, en segundo lugar, que el deber del intérprete no es el de tratar de ser más sabio que Jenofonte, sino ejercer todos sus poderes de comprensión e imaginación para hacer algún progreso hacia la sabiduría tomando a Jenofonte como guía.

I

El primer capítulo del tratado parece dedicado a alabar las leyes de Licurgo sobre la procreación de los niños. Jenofonte señala dos diferencias importantes entre el modo como los otros griegos educan a sus futuras madres y las provisiones de Licurgo, pero mientras que explica la segunda de esas diferencias con toda claridad, apenas roza la primera. Todo lo que dice al respecto es:

> Los otros alimentan a las muchachas que están destinadas a tener hijos, y que supuestamente están bien educadas, tanto con la cantidad más moderada de comida vegetal que es viable como con la cantidad más pequeña de carne que es posible; en cuanto al vino, mantienen a las muchachas alejadas de él o dejan que lo consuman diluido en agua.[24]

Omite, por tanto, cualquier mención de lo que Licurgo ha decretado sobre la comida y la bebida de las muchachas o más bien no nos lo dice explícitamente, sino que nos proporciona toda la información necesaria entre líneas, esto es, por el modo como dispone todo el argumento. La declaración citada pertenece a un contexto destinado a describir las diferencias entre, y la oposición de, las prácticas de otras ciudades griegas y las prácticas establecidas por Licurgo,[25] por lo que es simplemente una introducción a una afirmación mucho más importante, que Jenofonte suprime, sobre que los hábitos de beber y comer de las muchachas espartanas eran distintos y opuestos a los de las otras muchachas griegas. De ese modo, Jenofonte nos da a entender que Licurgo permitía a las muchachas espartanas comida abundante y vino sin diluir. Permitirles comida abundante parece ser una medida más dirigida a la procreación de una sólida descendencia, el propósito de su legislación que Jenofonte discute en el contexto en cuestión. El enigma se resuelve por el hecho de que «comida abundante» está íntimamente relacionado en el argumento de Jenofonte con «vino sin diluir». Aunque haya una buena razón para ofrecer a las mujeres jóvenes comida abundante, permitirles el vino griego sin diluir podía ser peligroso. Sabemos de fuentes fácilmente accesibles que las muchachas y las mujeres espartanas eran famosas por la laxitud de sus costumbres en general, especialmente en materia de sexo,[26] y conocemos la relación íntima entre Venus y Baco. Debido al famoso libertinaje de las mujeres espartanas, Jenofonte no dice nada de la cantidad y calidad de la comida y la bebida que consumían las muchachas espartanas, una sabia omisión en un tratado dedicado a la alabanza de Esparta. Pero ¿no habría sido aún más sabio no mencionar siquiera las prácticas opuestas de las otras ciudades griegas? Si no estamos dispuestos a asumir que fuera un necio incapaz de darse cuenta de la implicación obvia de sus propias afirmaciones ni que fuera un escritor peor de lo que el reportero más apurado posiblemente sea, debemos creer que lo hizo como una

tenue indicación de la laxitud de las mujeres espartanas.

El argumento del primer capítulo y, de hecho, de todo el tratado confirma esa conclusión. Inmediatamente después de aludir a la dieta de las muchachas espartanas, Jenofonte menciona sus ejercicios físicos. En ese contexto habla intencionadamente de las «hembras» espartanas.[27] Al usar esa expresión supongo que se refiere al hecho de que las mujeres espartanas se abandonaban a sus naturalezas animales mucho más que los hombres espartanos, porque eran mucho menos disciplinadas. Solo la educación[28] podría haber hecho que las mujeres espartanas fueran continentes y de ese modo obrado como antídoto contra «la comida abundante y el vino sin diluir». Sin embargo, en todo el tratado Jenofonte no dice una sola palabra explícita de la educación, que no sea física, de las mujeres espartanas,[29] mientras que destaca el hecho de que la educación espartana hizo que los hombres espartanos fueran continentes, así como el hecho relacionado de que, a consecuencia de la legislación de Licurgo, «se ha puesto de manifiesto que la tribu masculina es más fuerte que las de naturaleza femenina incluso en lo que concierne a la modestia».[30] Jenofonte no dice nada de la educación moral de las mujeres ni de su sentido de la vergüenza por la misma razón que no dice nada de su dieta.

No era la modestia de las mujeres, sino solo la modestia de los hombres lo que la legislación de Licurgo fomentaba. Jenofonte lo pone de manifiesto al inicio de su explicación de las leyes sobre el matrimonio espartano, el tercer y último asunto del primer capítulo. Allí explica las provisiones de Licurgo para enseñar a los espartanos la continencia en el intercambio sexual. Al marido se le ordenaba que se avergonzara si era visto entrando o saliendo de la habitación de su esposa. La obediencia a esa orden tenía, y pretendía tener, un doble efecto: aumentaba el sentimiento de vergüenza y, al mismo tiempo, incrementaba el deseo. El incremento del deseo era común para el marido y la mujer, mientras que el incremento de la timidez se producía solo en el marido.[31] Las otras leyes sobre el matrimonio concedían al marido una libertad sorprendentemente grande para consentir el adulterio y permitir a su mujer consentirlo. En realidad, esa libertad parece haber sido prácticamente ilimitada; después de haber explicado dos leyes de ese estilo que por sí mismas eran suficientemente liberales, Jenofonte añade que Licurgo «hizo *muchas* concesiones de ese tipo». Aunque solo nos deja suponer el efecto que esas concesiones estaban destinadas a tener sobre la castidad de las mujeres, que además no estaban sometidas a ninguna restricción dietética, afirma inequívocamente que las mujeres tenían razones propias para estar satisfechas con esas leyes, «pues las mujeres [en Esparta] desean controlar dos casas».[32]

Concluimos entonces que el primer capítulo de la *Constitución de los lacedemonios*, aparentemente en alabanza de la legislación espartana sobre la procreación de los niños, es en realidad una sátira disfrazada de las mujeres espartanas. Ahora bien, Jenofonte no hace otra distinción que la verbal entre la conducta real de las mujeres espartanas, presentes o pasadas, y la conducta decretada por la legislación de Licurgo. Por ello, debemos decir que la sátira de las mujeres espartanas es también una sátira de Esparta en

general y de la legislación de Licurgo.

II

Para mostrar la excelencia de la educación espartana, Jenofonte contrasta la educación pública de Esparta, que lleva a la virtud, con la educación privada que se practica en otras ciudades griegas, que lleva al afeminamiento. Aquí utiliza el mismo recurso que ha utilizado antes al discutir las leyes espartanas sobre la procreación de los niños: señala dos diferencias mayores entre, digamos, la práctica ateniense y la práctica espartana y, aunque explica claramente la segunda diferencia, no dice nada de un aspecto notable de la primera y más importante diferencia. A este respecto dice que la educación espartana era pública, mientras que la educación en otras ciudades griegas era privada. Sin embargo, menciona también que los otros griegos «envían inmediatamente a sus hijos tan pronto como entienden lo que se dice [...] a los maestros para aprender letras, música y ejercicios de palestra».[33] No dice una palabra en el contexto inmediato ni en ningún otro pasaje del tratado de lo que Licurgo ha promulgado ni de lo que los espartanos hacían realmente respecto a la educación en «letras y música». Esa omisión es tan poco fortuita como la omisión precedente y se corresponde casi exactamente con las leyes espartanas sobre la dieta de las muchachas: Jenofonte nos informa entre líneas de que en Esparta no había educación digna de ser mencionada en letras y música.[34]

¿Qué había en su lugar? Educación física, por supuesto. Sin embargo, la educación espartana tenía algunos rasgos específicos que Jenofonte está ansioso por que conozcamos. Enfatiza el hecho de que los niños espartanos eran instruidos tanto para hurtar como para robar y engañar y defiende especialmente la práctica espartana de castigar severamente a los niños cogidos cuando intentaban robar, según la siguiente observación: «Alguien podría decir por qué, entonces, si [Licurgo] juzgaba que robar era bueno, infligía tantos azotes a quien cogían. Porque, respondo, también en las demás cosas que los hombres enseñan castigan a quien no ejecuta la instrucción apropiadamente. En consecuencia, los espartanos castigan a quienes son cogidos por robar mal».[35] Su alabanza de la educación espartana para «robar bien» es una contradicción obvia de su censura de esa práctica en la *Ciropedia*, así como de una referencia a ello en la *Anábasis* que es, creo, reconocida por lo general como irónica.[36] Una consideración de esos paralelismos ha llevado a un editor reciente de la *Constitución de los lacedemonios* a dudar de la sinceridad de la alabanza jenofontea de ese tipo de educación.[37] La duda está completamente justificada, pero insinceridad es un término demasiado vago para lo que llamaríamos con más precisión ironía. ¿O era Jenofonte, que no solo hablaba irónicamente de la educación espartana para robar en la *Anábasis* sino que era, al fin y al cabo, un pupilo de Sócrates, incapaz de la ironía? ¿No vemos que su justificación de la costumbre espartana de castigar a quienes «roban mal» se basa en la premisa irónica de que «robar es bueno», un arte comparable a la gramática, la música e incluso tal vez a la economía? Otro rasgo característico de la

educación espartana y de la vida espartana en general eran las órdenes arbitrarias, con un severo castigo, especialmente fuertes latigazos, para quien se cogía desobedeciendo las órdenes.[38] La alabanza jenofontea de ese método de educación se contradice con lo que dice en otra parte de la superioridad de la educación mediante la persuasión y el discurso sobre la educación mediante la compulsión.[39] Concluimos entonces que el argumento del segundo capítulo de la *Constitución de los lacedemonios* está diseñado para dejarnos vislumbrar el hecho de que en Esparta la instrucción en letras y música fue reemplazada por la instrucción para robar por medio de severos latigazos.[40]

Esta conclusión se expone a una objeción que a primera vista parece irrefutable. El paralelismo más obvio con la descripción jenofontea de la educación espartana es su descripción de la educación persa al inicio de la *Ciropedia*. Una comparación de las dos descripciones muestra que consideraba la educación persa definitivamente superior a la espartana, por no decir que consideraba la primera absolutamente perfecta. Ahora bien, en su descripción de la educación persa menciona de nuevo la educación en letras que era costumbre de otros pueblos, además de los persas, y no menciona ninguna educación persa de esa clase. Por tanto, parece que estamos obligados a concluir que Jenofonte insinúa con ello el carácter también bárbaro de la educación persa. Aunque dudo que sea algo que confirme el conjunto de la *Ciropedia*, y por lo que muchos griegos educados han pensado en la educación persa, aquí me limito a señalar una diferencia importante entre la educación persa y la educación espartana que Jenofonte describe. Aunque los persas carecían de escuelas de música y letras, tenían desde luego escuelas de justicia, una institución educativa de alto nivel completamente ausente en Esparta.[41] En aquellas escuelas los muchachos persas aprendían a dar y recibir razones de sus actos, lo que naturalmente desarrollaba el poder del discurso. Desarrolló en Ciro, por ejemplo, no solo una encantadora locuacidad,[42] sino también una notable habilidad para arengar a sus soldados, así como un hábito prácticamente socrático de descubrir la verdad provechosa y guiar a los hombres entablando diálogo con ellos tanto en broma como en serio. Pero ¿no era Jenofonte un soldado que, como tal, daba más importancia a los hechos que a las palabras? Sea como fuere, precisamente en relación con los asuntos militares destaca la importancia decisiva del lenguaje para dirigir a los seres humanos, a diferencia de los animales sin habla.[43] Ahora bien, los niños y los adolescentes espartanos no se entrenaban para el discurso, sino para la absoluta taciturnidad: Licurgo ordenaba a los adolescentes «andar en silencio» y «no escucharéis más sonido de su voz que de las estatuas de piedra».[44] Así que los persas no tenían educación en letras y música, pero tenían educación en el discurso, mientras que tanto las letras como el discurso eran desconocidos en Esparta.

Nuestra opinión es que Jenofonte, al mencionar la educación en letras y música al hablar de otros griegos y no mencionarla al hablar de los espartanos, quiere que reparemos en la ausencia de letras y música en Esparta. Podríamos no haber advertido la insinuación si no hubiéramos visto antes el recurso similar utilizado para discutir la

crianza de las futuras madres en Esparta y en otros lugares. Sin embargo, allí era mucho más obvio. Da dos frases completas exclusivamente para relatar la dieta de otras muchachas griegas, obligándonos así a esperar una afirmación correspondiente que trate exclusivamente, o al menos en lo principal, de las espartanas, pero la completa decepción de nuestras expectativas nos lleva a advertir algo erróneo en su discurso. De la educación en letras y música solo menciona el asunto en una sola frase que no parece afirmar que la educación en letras y música puede encontrarse en otras ciudades griegas, sino que la educación en otras ciudades griegas era privada y al menos en parte se confiaba a los esclavos. Esa frase encuentra su suplemento natural en otra posterior que muestra que la educación en Esparta era pública y se confiaba a los ciudadanos de alto nivel.[45] Por ello, la curiosidad que suscita la primera frase queda casi completamente satisfecha y no estamos obligados a seguir alerta hasta el mismo grado en que estábamos en el caso de su relato de las muchachas o las mujeres. La diferencia en el uso del mismo recurso no resulta sorprendente una vez hemos comprobado que la música y las letras, así como el discurso, están relacionados de manera mucho más directa con la verdad oculta que la continencia, que es solo un medio más bien remoto, aunque indispensable, para el verdadero fin de la vida humana.

Jenofonte concluye su relato de la educación espartana alabando la continencia de los espartanos en el amor entre hombres y muchachos. Señala que «algunos» no creerán en sus afirmaciones laudatorias y nos da a entender por qué están condenadas a la exageración. Todo lo que dice de la práctica real espartana equivale a esto: en Esparta los amantes se abstienen de la relación sexual con muchachos no menos que los padres se abstienen de la relación con sus hijos o los hermanos con sus hermanos y hermanas.[46] Ahora bien, posiblemente el incesto no pueda ser evitado en una ciudad en la que el adulterio es tan común como en Esparta de acuerdo con la descripción de Jenofonte, esto es, donde es muy difícil, si no imposible, saber quiénes son los familiares más cercanos.[47] Jenofonte alude a la oscuridad de las relaciones familiares espartanas al remitir las leyes laxas sobre el matrimonio al deseo de los espartanos de «añadir hermanos a sus hijos» y afirmar ocasionalmente que «esos [otros hombres] son los padres de los niños a quienes [el individuo espartano] gobierna».[48] Además, concluye su descripción del comportamiento de los jóvenes espartanos en las comidas comunes con la observación: «Y de los queridos muchachos [Licurgo] cuidaba de la manera descrita».[49] Sobre todo, se retracta casi explícitamente de su alabanza de la timidez espartana en materia de amor entre hombres y muchachos al afirmar que, cuando se observa a los jóvenes espartanos de camino a los comedores públicos, «creeríamos que son más tímidos que las propias vírgenes en las cámaras nupciales».[50]

III

Los dos rasgos más sorprendentes discutidos hasta ahora de la legislación espartana o de

la vida espartana que Jenofonte describe son las leyes laxas sobre el matrimonio y el principio que subyace a la educación espartana de que «robar es bueno». Jenofonte justifica esas dos series de reglas mostrando la buena influencia que ejercían en la virtud espartana: las leyes laxas sobre el matrimonio se dirigían a la procreación de una descendencia fuerte y sana, mientras que la instrucción para robar se dirigía a la eficiencia militar.[51] Por tanto, tenemos que abordar la cuestión del lugar que Jenofonte asignaba a la excelencia física y la eficiencia militar en el marco de la excelencia o virtud humana.

Jenofonte afirma claramente su criterio para juzgar la cualidad de los hábitos y las habilidades humanas: la superioridad del alma sobre el cuerpo.[52] Por ello, todas las cosas que dice en alabanza de la excelencia física de los espartanos no pueden significar más que una mera introducción a la alabanza mucho más importante de la excelencia de sus almas. De aquí que debamos considerar, con más cuidado del habitual, el significado de su enfática afirmación de que Licurgo «obligaba a todos [los espartanos] a practicar públicamente las virtudes».[53]

Naturalmente esperamos encontrar en su descripción el coro completo de las virtudes, pero nos quedamos tan decepcionados como antes. Aunque Licurgo «era muy sabio en extremo [los extremos]»,[54] ni la sabiduría ni la educación en la sabiduría se mencionan en todo el tratado. No hay una palabra de la justicia ni de las escuelas de justicia, aunque el castigo, el castigo severo, se mencione casi en cada página y el procedimiento relativo a los pleitos se indique brevemente.[55] Las otras ciudades griegas castigaban a todo el que cometía una injusticia en algo a cualquiera, pero Licurgo «no infligía penas menores a quien parecía olvidarse de ser excelente. Pues parece que creía que, en quienes secuestran a algunas personas, o roban algo, o hurtan, solo sufren la injusticia los perjudicados, pero que por culpa de los malos y los poco viriles resultan traicionadas ciudades enteras. Así que me parece que ha infligido adecuadamente a estos últimos las penas más graves». Entonces Jenofonte vuelve a omitir algo: no nos dice lo que Licurgo había creído o promulgado sobre la injusticia. Tal vez espera que recordemos su primer hallazgo de que Licurgo «creía que robar es bueno».[56] Teniendo en cuenta que la sabiduría no se encuentra en Esparta y que Sócrates no separaba sabiduría y moderación,[57] no nos sorprende observar que Jenofonte no atribuye la moderación a los espartanos excepto en la ambigua frase de que en Esparta «la tribu masculina es más fuerte que las de naturaleza femenina en lo que respecta a ser moderado».[58] Si la sabiduría, la justicia y la moderación son virtudes ajenas a los espartanos, debemos limitar la afirmación de Jenofonte de que Licurgo «obligaba a todos [los espartanos] a practicar todas las virtudes públicamente» a que los obligaba a practicar todas las virtudes con excepción de la sabiduría, la justicia y la moderación. En realidad, el propio Jenofonte establece esa limitación, implícita en «públicamente», cuando repite su enfática afirmación más adelante de una forma algo modificada: Licurgo «imponía

incluso una irresistible necesidad de practicar la virtud política».[59] No puede imaginarse una irresistible necesidad de practicar la sabiduría, por ejemplo. Podemos resumir el punto de vista de Jenofonte sobre la virtud espartana diciendo que no hay una diferencia mayor entre la virtud de Esparta y la virtud de otras ciudades como ciudades que entre la virtud de «practicar» de los legos y la de los legos negligentes. Si la virtud es sabiduría, y la sabiduría se encuentra solo en algunos individuos, la diferencia entre la supuesta virtud de todos los ciudadanos y la auténtica virtud debe ser incluso mayor que la diferencia entre la habilidad de un curandero y la habilidad de un médico.[60]

La conclusión a la que hemos llegado hasta ahora podría ser criticada como si se basara en un argumento de silencio. Aunque esta objeción no sea muy válida, pues confunde el discurso intercalado de silencio con el silencio puro y simple, y aunque el principio de que los argumentos de silencio no son admisibles deba experimentar importantes modificaciones antes de que pueda aplicarse a los escritos de Jenofonte, sería sensato limitar tan estrictamente como sea posible nuestra discusión ulterior de las descripciones jenofonteas de la virtud espartana a sus afirmaciones explícitas. Diremos entonces que las virtudes individuales que menciona explícitamente en relación con los espartanos no son la sabiduría, la moderación y la justicia, sino la continencia, la timidez y la obediencia.[61]

Hay cierta afinidad entre la continencia (*enkrateia*) y la moderación (*sophrosynê*), una afinidad que permite identificarlas prácticamente con cualquier propósito práctico, así como el uso de los dos términos en varios casos como sinónimos. Sin embargo, las dos cualidades están lejos de ser idénticas.[62] La moderación, que no puede separarse de la sabiduría, es más digna que la continencia, que es meramente el «sótano» de la virtud.[63] La continencia concierne a los placeres del cuerpo tanto como a los placeres que derivan de la propiedad.[64] Para no repetir lo que mencionamos antes al discutir las observaciones de Jenofonte sobre las leyes del matrimonio y la educación,[65] solo señalaremos que los hombres espartanos no parecen haberse sometido a reglas muy severas sobre la cantidad de comida y bebida que podían consumir. Sobre la bebida en particular, Licurgo «daba permiso para que todo el mundo bebiera cuando estuviera sediento, creyendo que la bebida sería así tanto más inocua cuanto más placentera». Es decir, Licurgo hizo de la sed, o de la garganta y el estómago, la medida de la libación.[66] Sus leyes sobre la propiedad eran mucho más significativas. Jenofonte nos dice que Licurgo prohibió la libertad de tener algo que ver con ocupaciones adquisitivas de cualquier clase y que les ordenaba dedicarse íntegramente a las actividades que aseguran la libertad de las ciudades. Asimismo, explica que la configuración de la comunidad espartana impedía que los espartanos estuvieran ansiosos por adquirir riqueza. Al final, subraya el hecho de que lo pesado de la moneda espartana hizo que el secreto al adquirir riqueza fuera absolutamente imposible. En el caso presente, el método que elige para dejarnos ver la verdad es el de probar demasiado. Mientras que afirma que empieza con que la adquisición de riqueza en sí está prohibida en Esparta, un poco más adelante

afirma que lo pesado de la moneda espartana, que solo puede ocultarse con gran dificultad, impide la adquisición de riqueza por medios injustos. Como es natural, surge la cuestión de si los espartanos no pueden procurarse por sí mismos oro o plata, que son más fáciles de ocultar. La respuesta debe ser afirmativa; de otra manera, no habría sido necesario instituir buscas de oro y plata.[67] Además, mientras que su afirmación original implica que la configuración de la vida espartana excluía cualquier interés en la riqueza, en seguida nos informa de que se requerían medidas punitivas para impedir que los espartanos adquirieran dinero.[68] Además, llama nuestra atención respecto al hecho de que, aunque los espartanos no podían buscar afanosamente la riqueza, la riqueza, así como la diferencia entre ciudadanos ricos y pobres, existe en la Esparta ideal.[69] ¿Se debía entonces la riqueza de Esparta exclusivamente a los beneficios imprevistos? ¿Era la creencia del legislador de que «robar es bueno», así como su ausencia de castigo para quienes secuestran o roban o hurtan, insignificante al respecto? Resulta muy interesante la observación de Jenofonte de que los espartanos desean «añadir a sus hijos esos hermanos que participan en la ascendencia y el poder, pero no tienen derecho a la propiedad». Ese deseo implica sin duda un interés serio en la riqueza.[70] Pero ¿qué sería de la noble pobreza de los espartanos y su frugalidad si el rey debiera «recibir tanta tierra selecta en *muchas* ciudades sometidas que no tenga necesidad de medios moderados ni de destacar en cuanto a la riqueza»?[71] Por último, no deberíamos pasar por alto que Jenofonte afirma abiertamente lo que piensa de la continencia en materia de dinero de los espartanos ideales del pasado, pues dice: «Antiguamente, sé que temían ser vistos en posesión de oro».[72]

Esta cita constituye una transición natural de la continencia espartana al sentimiento de vergüenza espartano, una cualidad que Jenofonte destaca más que ninguna otra de sus virtudes en tiempos de paz.[73] El sentimiento de vergüenza o timidez también tiene algo en común con la virtud verdadera llamada moderación, que no atribuye a los espartanos. Sin embargo, resulta aún más inferior a la moderación que la continencia. Según Jenofonte, nada menos que Ciro, fundador del Imperio persa, distinguía entre la moderación y el sentimiento de vergüenza aproximadamente de esta manera: el vergonzoso evita las cosas vergonzosas a la luz del día, mientras que el moderado las evita incluso en secreto.[74] El sentimiento de vergüenza no es en realidad una virtud genuina: simplemente se preocupa de la bondad exterior o de la apariencia de la bondad. Ahora es fácil ver que Licurgo solo se interesaba en la bondad visible. Por esa razón infligía tantas penas a quien se veía o cogía actuando inapropiadamente; prescribía la conducta decente para los adolescentes que iban por los caminos y arrastraba a los espartanos de sus casas privadas a los comedores públicos.[75] No era a los espartanos a quienes sacaba a la luz, sino los comedores públicos, pues su punto de vista de que, al crear esa institución, haría que fuera imposible la transgresión de las leyes era solo una creencia.[76] Al educar a los espartanos solo en la timidez, privándolos de la verdadera

educación —la educación en letras y el discurso, la educación en la sabiduría, la moderación y la justicia—, en otras palabras, al asustarlos con la sumisión bajo la amenaza de castigos severos y deshonrosos, los obligaba a hacer cosas prohibidas en absoluto secreto. Educaba incluso a sus ciudadanos desde su infancia en el arte de la ocultación al enseñarles a evitar ser cogidos. El único alivio de los espartanos era espiarse unos a otros.[77] El famoso sentimiento de vergüenza espartano es simplemente hipocresía y la decadencia de la virtud de los espartanos meramente una decadencia de su disimulo: los espartanos presentes se distinguían de sus antepasados solo por el hecho de que desobedecían visible y abiertamente las leyes de Licurgo.[78] Ahora bien, como el sentimiento de vergüenza se preocupa de la bondad visible o solo de la bondad pública, es, en cierto sentido, idéntico a la virtud practicada en público o a la virtud política.[79] Para reducir la falacia implícita en el ideal espartano a su principio, solo necesitamos repetir la afirmación enfática de Jenofonte de que Licurgo obligaba a todos los espartanos a practicar las virtudes públicamente: esto es, no los obligaba (ni podía obligarlos) a practicar la virtud en privado.[80]

La tercera y última de las virtudes espartanas en tiempos de paz es la obediencia. La obediencia es la sumisión a las leyes y los gobernantes. Por tanto, su valor depende de la sabiduría de las leyes o de los gobernantes en cuestión: la obediencia a promulgaciones estúpidas o injustas de un tirano o una multitud o de cualquier otro individuo no es en realidad una virtud. Ya hemos visto lo que Jenofonte piensa de la dignidad de las leyes de Licurgo que, aunque contengan muchas concesiones sobre el adulterio, no contienen la menor provisión para la educación genuina.[81] Teniendo en cuenta, además, que la raíz de la obediencia de los espartanos es la misma que la raíz de su sentimiento de vergüenza, esto es, el temor a los latigazos severos,[82] deberíamos poder pasar a otro asunto si no fuera por un hecho: el Sócrates de Jenofonte era conocido por enseñar que la justicia es idéntica a la obediencia a las leyes, a cualquier ley, y alabar en el mismo contexto cómo Licurgo educaba a los espartanos en esa obediencia.[83]

Para entender el significado de ese pasaje de los *Memorabilia*, hemos de considerar brevemente el carácter de la obra de la que forma una parte tan destacada. La intención de los *Memorabilia* es mostrar lo que Sócrates hizo y dijo, no lo que pensaba. De un modo más preciso, la intención de esa obra no es mostrar explícitamente cuáles eran sus puntos de vista privados. Por lo general afirma abiertamente sus puntos de vista públicos, *i. e.* las opiniones que expresaba en conversaciones públicas y privadas con gente que solo formaba parte del público. Su naturaleza no tan seria se señala entre líneas, *i. e*. por medio de observaciones ocasionales que están en flagrante contradicción con sus puntos de vista públicos y que, por tanto, son susceptibles de ser eliminadas por los editores modernos, así como por las famosas deficiencias, por decirlo así, tanto del plan de la obra completa como de buena parte de los capítulos individuales.[84] Por ello, es imposible saber lo que el Sócrates de Jenofonte pensaba realmente examinando, ni siquiera leyendo con frecuencia, un capítulo individual o la obra completa; para

descubrir los puntos de vista privados de Jenofonte y Sócrates debemos tener un pensamiento privado y, especialmente en cada caso, debemos deducir de las afirmaciones de Sócrates esa distorsión deliberada de la verdad causada por la sumisión y la adaptación a la imbecilidad específica del interlocutor con quien hablaba. O, para expresar lo mismo de manera algo diferente, no podemos tomar al pie de la letra ninguna afirmación individual del Sócrates de Jenofonte que contradiga el principio que rige el plan de toda la obra. Ese plan se basa en el supuesto de que el «discurso» es superior a la «acción».[85] Por otra parte, el discurso con el que Sócrates «prueba» que la justicia es idéntica a la obediencia a las leyes de la ciudad parte del supuesto, que Sócrates sugiere y su interlocutor adopta sin reservas, de que la «acción» es más relevante que el «discurso».[86] Además, el argumento que el interlocutor avanza contra la afirmación de Sócrates de que la justicia es idéntica a la obediencia a las leyes no se entiende, como demuestra una argumentación paralela utilizada por un hombre más inteligente o más franco que tiene lugar en la misma obra[87] y, por tanto, la refutación socrática de la negación del interlocutor es una mera *argumentatio ad hominem*. Asimismo, el diálogo empieza con una afirmación de Sócrates que refuta por anticipado su última tesis, *i. e.* que es extremadamente difícil encontrar un maestro de las cosas justas, pues si lo justo fuera lo mismo que lo legal, cualquier experto legal, digamos cualquier miembro de la asamblea popular, sería un maestro de la justicia. Por último, después de haber «probado» su tesis, Sócrates pasa de repente de las leyes de la ciudad a las leyes no escritas (o naturales) y así, y solo así, indica el punto crucial, la cuestión de la posible divergencia y oposición de las leyes de la ciudad y las leyes naturales. Concluimos entonces que ni Jenofonte ni Sócrates aceptaban en serio el punto de vista de que la justicia es idéntica a la obediencia a las leyes de la ciudad con independencia de la justicia de las leyes. Por tanto, la inserción de la alabanza de la legislación de Licurgo en la prueba «dialéctica» de ese punto de vista, lejos de refutar nuestra interpretación de la *Constitución de los lacedemonios*, constituye en realidad un fuerte argumento a su favor.[88]

¿Qué queda entonces de la virtud espartana? La virilidad, por supuesto. Sin embargo, debería mencionarse que el término ordinario que nombra esa virtud solo aparece una vez en todo el tratado y en un pasaje donde su significado es sumamente ambiguo.[89] Lo cierto es que un término sinónimo aparece una vez en un pasaje donde su significado es completamente claro[90] y en todos los pasajes donde Jenofonte habla de la virtud de los espartanos, o *kalokagathia*, piensa, sin duda, principal si no exclusivamente, en su virilidad.[91] Así que nos enfrentamos a la cuestión del modo como Jenofonte juzgaba la virilidad tomada individualmente, una virilidad no acompañada de sabiduría, moderación ni justicia. En su elogio del rey espartano Agesilao, su obra en todos los aspectos más afín a la *Constitución de los lacedemonios*, manifiesta su punto de vista de que la virilidad tomada individualmente no se distingue de la locura.[92] Ahora bien, la

virilidad es primordialmente la virtud de la guerra,[93] de modo que la respuesta a la cuestión de la dignidad de la virilidad comparada con la de las otras virtudes implica la respuesta a la cuestión de la dignidad de la guerra en sí comparada con la de la paz.

IV

Hemos partido del supuesto tácito de que la técnica literaria de los escritores griegos en prosa no retóricos anteriores a Aristóteles cuyos escritos han llegado hasta nosotros es esencialmente distinta de la técnica de la gran mayoría de los escritores posteriores: los primeros, al ser maestros de la moderación, enseñan la verdad de acuerdo con la regla de la moderación, *i. e*. enseñan la verdad exclusivamente entre líneas. En consecuencia, nos hemos abstenido de considerar la conjetura que es un resultado de la alta crítica: que Jenofonte compuso la censura de la Esparta contemporánea que introdujo al final del tratado después de componer los otros catorce capítulos. Esa conjetura se basa en la observación de las contradicciones entre esa censura y el grueso del tratado. La conjetura en cuestión se basa, además, en la observación del modo tan irregular como se introduce la censura de la Esparta contemporánea. Pero hay irregularidades en cada capítulo y en muchas frases individuales del tratado y las dificultades que ofrecen no pueden considerarse menores a la que presenta la irregularidad más sorprendente: en el supuesto de que no entendamos una de ellas debido a una gran dificultad que incluso el lector más superficial advierte fácilmente. Teniendo en cuenta el hecho, pues es un hecho, de que el uso de irregularidades en la composición, así como de contradicciones, es característico de la técnica empleada por ese pequeño grupo de escritores al que Jenofonte pertenece, podemos dar por supuesto (como tenemos derecho a hacer en ausencia de cualquier prueba exterior de lo contrario) que Jenofonte concibió todos los capítulos del tratado en un movimiento coherente de su pensamiento.[94]

Jenofonte intercala su censura de la Esparta contemporánea exactamente en medio de la última sección. Esa sección se dedica al reino espartano y consta de dos capítulos: el primero (capítulo 13) se dedica al poder y el honor de los que el rey espartano goza cuando está con el ejército, mientras que el segundo (capítulo 15) trata de los honores de los que goza en casa.[95] Deslizando entre esos dos un capítulo dedicado a la censura de la Esparta contemporánea, en el que ni siquiera aparece la palabra «rey», Jenofonte parece privar a su tratado de la gran virtud de un orden lúcido e inequívoco. ¿O prefería un orden ambiguo?

Al crear su tratado, el autor de la *Ciropedia*, el *Hierón* y el *Agesilao* naturalmente se guiaba por su elevada opinión de la institución de la monarquía o de la cuestión de la monarquía. Por tanto, tenía la obligación de presentar el reino espartano como la cima de las instituciones espartanas. Ahora bien, «el valle descubre mejor la colina». En consecuencia, tuvo que poner el relato de la monarquía espartana al final de su alabanza de la constitución espartana y disponer los muchos asuntos de su tratado de manera que su secuencia representara un ascenso en línea recta del asunto inferior al superior, que es

la monarquía.[96] No lo hizo eligiendo como su primer asunto las leyes sobre la procreación de los hijos, pues esas leyes concernían al aspecto de la naturaleza del hombre que tiene en común con los animales. De la procreación de los hijos (I), Jenofonte asciende poco a poco a través de la educación (II), los adolescentes (III), los hombres adultos (IV), la continencia respecto a los placeres del cuerpo (V-VI), la continencia respecto a la riqueza (VI-VII), la obediencia (VIII), la virilidad (IX), la virtud política (X) y la guerra (XI-XIII) al reino heroico de Esparta (XIII y XV). Este plan implica el punto de vista de que el camino de la paz a la guerra es un ascenso: la guerra es el último asunto antes del reino, que es el más elevado; implica el punto de vista de que la paz no es sino la preparación para la guerra y de los medios para ella.[97] Ahora bien, ese plan lúcido e inequívoco es exactamente el que Jenofonte desbarata por completo al introducir el capítulo decimocuarto, la censura de la Esparta contemporánea, pues al hacerlo destruye la coherencia de la sección dedicada a la monarquía (XIII y XV). Lo que desbarata de ese modo no es solo la lucidez de su plan, sino, lo que es mucho más importante, la solemnidad de su alabanza del reino de Esparta. Sin embargo, al mismo tiempo nos da a entender que el final del capítulo decimotercero es el verdadero final de la alabanza de la legislación de Licurgo: de ese modo llega al final solemne del tratado como algo meramente poético y poco serio. En consecuencia, nos obliga a volver a considerar el plan de los primeros trece capítulos tomados individualmente. Esos capítulos se dividen claramente en dos secciones principales: la primera (I-IX) trata de las instituciones relacionadas con la paz y la guerra por igual, mientras la segunda (XI-XIII) trata de las instituciones relacionadas exclusivamente con la guerra.[98] La introducción del capítulo decimocuarto desbarata así el plan que se basa en el punto de vista de que el camino de la procreación de los hijos al reino heroico de Esparta es un ascenso, aunque lejos de desbaratarlo, mejora más bien el plan basado en el punto de vista de que la distinción entre la paz y la guerra es de suma importancia para el juicio de cualquier constitución. Al introducir su censura de la Esparta contemporánea en el lugar «incorrecto», Jenofonte insinúa que la alabanza de la monarquía espartana, que está en primer plano, debe considerarse de nuevo a la luz de la distinción, que está más bien en segundo plano, entre la paz y la guerra, y de todo lo que está implícito en esa distinción; nos da a entender que la creencia implícita en el primer plan, que la guerra es superior a la paz, debe someterse a reflexión.[99]

El resultado al que lleva el examen de esa creencia se indica en todo lo que Jenofonte dice y no dice de la virtud espartana. Se indica además en su enfática alabanza del hecho de que la legislación de Licurgo fomentaba entre los ciudadanos de Esparta el espíritu de disensión y rivalidad, así como que se espiaran unos a otros.[100] De acuerdo con el punto de vista de los pensadores clásicos, no podemos afirmar que la guerra contra otras ciudades sea el objetivo de la vida de la ciudad sin acabar afirmando que la guerra del individuo contra el individuo es el objetivo de la vida del individuo.[101] Asimismo, Jenofonte concluye la primera sección del tratado de manera que ese pasaje parezca el

final del relato completo de la legislación espartana; de ese modo señala que las instituciones relacionadas exclusivamente con la guerra no merecen una atención muy seria.[102] Conforme a ello, se disculpa por la prolijidad de su breve relato de la vida de campo espartana.[103] Por último, al dedicar el último capítulo del tratado a los asuntos de paz antes que a los asuntos de guerra, muestra, aunque en una distorsión más apropiada para su tema, que el fin debe ser la paz y no la guerra.[104]

V

El título indica que el tema del tratado es la constitución de los lacedemonios y el plan aparente prácticamente nos obliga a asumir que esa constitución es monárquica.[105] Sin embargo, al desbaratar su plan, Jenofonte muestra que esa afirmación es incorrecta.[106] Si excluimos por tanto todo lo que dice de los reyes espartanos, encontramos que su tratamiento de la constitución apropiada es muy escaso; ni un solo capítulo de la *Constitución de los lacedemonios* se dedica explícitamente a ese asunto. Por ello el título parece inadecuado. Ahora bien, los títulos inadecuados parecen haber tenido una especial atracción para Jenofonte: los títulos de la *Anábasis* y la *Ciropedia* no son menos inadecuados que el de la *Constitución de los lacedemonios*. En realidad, eligió el título de la *Ciropedia* para desviar nuestra atención de los brillantes logros de Ciro a su modesta educación o, más precisamente, para inducirnos a prestar toda la atención a su educación más bien oscura.[107] De manera similar, eligió el título de la *Constitución de los lacedemonios* para inducirnos a observar la constitución algo oscura de Esparta.

Jenofonte oculta la verdadera naturaleza de esa constitución al no mencionar siquiera la, en apariencia muy poderosa, «Pequeña Asamblea» de la que habla en otra parte.[108] También oculta cuidadosamente el hecho de que Esparta no tenía uno sino dos reyes.[109] Asimismo, habla con toda claridad del gobierno de Esparta en un capítulo que no se dedica al gobierno espartano, sino a una virtud espartana. Sin embargo, la virtud en cuestión es la obediencia y, como ni siquiera menciona a los reyes cuando habla de la obediencia espartana, sino que subraya el poder de los éforos en ese contexto, no deja ninguna duda seria de que los gobernantes reales de Esparta fueran los éforos. Los éforos, dice, gobiernan como tiranos.[110] Pero los tiranos no gobiernan de acuerdo con las leyes.[111] Entonces ¿no se someten los éforos a las leyes de la ciudad, *i. e*. a las leyes de Licurgo?[112] ¿O no era Licurgo un legislador no sometido a nada sino al dios délfico? Jenofonte parece estar convencido de una cosa: el hecho de que Licurgo «ni siquiera intentara» establecer el orden de vida espartano hasta que hizo de «mentalidad semejante» a los hombres más poderosos en la ciudad. Aunque deja perfectamente claro que esos hombres poderosos acompañaron a Licurgo cuando fue a Delfos a pedirle al dios la confirmación de las leyes que «él mismo había dado», dice que solo «ayudaron a

establecer el poder de la profesión de los éforos».[113] Tal vez no esté fuera de lugar cuestionar la identidad del hombre o los hombres con quienes los más poderosos espartiatas colaboraron para establecer el poder de los éforos. ¿Colaboraron simplemente unos con otros? En otras palabras, ¿en qué medida Licurgo podría distinguirse de los más poderosos espartiatas o de los éforos? «Se dice que Licurgo había vivido en los días de los descendientes de Heracles.»[114] Pero todos los reyes espartanos eran, o afirmaban ser, descendientes de Heracles. ¿Es entonces Licurgo un hombre que no muere?[115] Por muy supersticioso que supongamos que fuera Jenofonte, en realidad no creía que un hombre así existiera ni pudiera existir *in rerum natura*. Así que llegamos a la conclusión de que, según Jenofonte, Licurgo no existió en absoluto o que «Licurgo» era un mero nombre que encubría algo mucho menos solemne que un legislador casi divino que pertenecía a un pasado remoto y venerable. La siguiente afirmación sobre el tiempo y el lugar apropiados para acampar confirma esta conclusión: «El Licurgo respecto a esto es el rey».[116] «Licurgo» es, entonces, un nombre que designa la autoridad o a los hombres de autoridad. La afirmación citada implica además que el Licurgo referente a los asuntos más importantes de la ciudad (en otras palabras, los gobernantes reales no sometidos sino a la confirmación délfica de sus medidas o los gobernantes tiránicos de Esparta) son los éforos, si no esos poderosos espartiatas capaces de influir en los éforos. Queda a nuestra discreción decidir si los hombres más poderosos en Esparta son diferentes de, o idénticos a, esos espartiatas más ricos a cuya existencia alude Jenofonte en más de una ocasión.

VI

Lejos de ser un encomio de Esparta, La *Constitución de los lacedemonios* es en realidad una sátira más bien mordaz, aunque disfrazada, de esa ciudad y su espíritu. Para justificar completamente este argumento hemos de indicar las razones que indujeron a Jenofonte a satirizar Esparta primero y luego a ocultar la sátira.

El propio Jenofonte indica claramente la razón para escribir una sátira de Esparta. Al final del capítulo décimo, que se lee como si fuera el final de todo el tratado y que es de hecho el final esotérico, nos dice que «todos alaban» las instituciones espartanas. Al inicio del tratado están las palabras «Pero yo».[117] Alabar y admirar a Esparta era una moda en su tiempo. Las modas de esa clase están condenadas a ser más o menos irrazonables y, por tanto, un incentivo para que un hombre reflexivo, que juzga que lo irrazonable es ridículo, las satirice. Jenofonte era ese hombre. A «todos» los que alaban las instituciones espartanas les responde con un tratado que empieza con las palabras «Pero yo [...] aún me preguntaba [e] investigaba esas instituciones».

Uno de los admiradores más famosos de Esparta fue Critias, poeta, enemigo de Sócrates y oligarca. Critias fue autor de dos obras, una en prosa y otra en verso, ambas tituladas *Constitución de los lacedemonios*. Jenofonte las utilizó y puede decirse que

fueron el modelo de su tratado sobre la constitución espartana.[118] Como en todos los casos así, lo importante no son tanto los acuerdos como las diferencias entre la imitación y el modelo. Critias, que alaba a los espartanos, no duda en atribuirles la virtud de la moderación; Jenofonte, que investigó su modo de vida y sabía mejor qué es la moderación, le responde con el silencio, *i. e.* guardando silencio sobre la moderación espartana. El atolondrado de Critias no duda en afirmar que el modo de vida espartano produce hombres preparados para el pensamiento y el trabajo;[119] el lento Jenofonte le responde con un discurso intercalado con el silencio, *i. e*. destacando una y otra vez lo mucho que trabajaban los espartanos y guardando silencio sobre su pensamiento.[120] Diremos entonces que la relación del tratado de Jenofonte con los dos escritos de Critias es fundamentalmente la del largo discurso de Protágoras en la obra de Platón de ese nombre con los discursos reales, ahora olvidados, de esa personalidad.

Pero ¿por qué Jenofonte oculta su sátira de Esparta, o del laconismo ateniense, tan cuidadosamente, cuando se sabe por lo general que el *Protágoras* de Platón es una comedia? La *Constitución de los lacedemonios* se censura a veces por su escasez de información fáctica sobre Esparta. Pero la brevedad de la expresión, la braquilogía, era una de las características más famosas de los espartanos. Teniendo en cuenta que la brevedad de la expresión es uno de los recursos más ordinarios para no descubrir la verdad, podemos asumir que la famosa braquilogía de los espartanos tenía algo que ver con su deseo de ocultar los defectos de su modo de vida. Ese deseo puede llamarse timidez. Al expresarse más brevemente cuando discute los vicios espartanos, y escribir de ese modo una sátira disfrazada de Esparta, Jenofonte se adapta al carácter peculiar de su asunto y logra una hazaña en el arte de escribir que solo superan las *Leyes* de Platón. Mientras que Jenofonte y Platón en sus otras obras, así como Heródoto y Tucídides y tal vez otros escritores antes que ellos, enseñan la verdad de acuerdo con la regla de la moderación, tanto la *Constitución de los lacedemonios* como las *Leyes* se desvían algo de ese principio establecido enseñando la verdad de acuerdo con la regla de la timidez: ambas obras son los discursos más tímidos sobre los más tímidos de los hombres.[121]

Además, una censura de Esparta se exponía a ser malinterpretada por los lectores acríticos tanto como una alabanza de Atenas, pues cuando Jenofonte escribía para el lector acrítico no veía una alternativa a la elección entre el espíritu espartano y el espíritu ateniense. Y Jenofonte no quería alabar a Atenas. En primer lugar, tenía razones propias que le impedían alabar esa ciudad y esa constitución que habían condenado a Sócrates a muerte. Además, su gusto no le permitía alabar a Atenas: era ateniense y para un ateniense alabar a Atenas era fácil y las cosas nobles son difíciles.[122] Al escribir su censura de Esparta de manera que el lector superficial y acrítico no puede evitar considerarla una alabanza de Esparta, Jenofonte impedía en realidad que el admirador acrítico de Atenas confirmara sus prejuicios.

Por último, cuando satirizamos algo lo consideramos ridículo. Consideramos ridículos los defectos de otras personas que no nos perjudican. La gente educada solo considera ridículos los defectos que revelan falta de educación. Pero al ser educados y, por tanto,

desear no ofender a otros, ocultan su risa todo lo que pueden de los no educados. Es decir, un hombre educado solo expresará su ridículo ante la falta de educación o la barbarie de un hombre o ciudad o nación cualquiera en ausencia de los no educados. En otras palabras, una buena sátira de la barbarie de un hombre o ciudad o nación cualquiera es inaccesible al lector superficial. Ese era al menos el punto de vista de Jenofonte como lo indica en ese capítulo de su *Ciropedia* que nos enseña cómo bromea la gente educada: bromea sobre los no educados en su ausencia. Al principio de ese capítulo, describe la conversación bromista como «discursos muy graciosos que incitan a lo que es bueno».[123] La *Constitución de los lacedemonios* es un discurso de esa clase: al ser una sátira hábilmente disfrazada de la falta de educación espartana, es una recomendación llena de gracia de la educación.

El tratado de Jenofonte es, pues, un documento notable de gusto ático: representa un tipo de discurso cómico más elevado que la comedia clásica. Sin embargo, así como no existe broma sin seriedad subyacente, tampoco existe buen gusto que no sea algo más que gusto. El nombre genuino del gusto que permea los escritos de Jenofonte no es educación, sino filosofía.

Los pensadores clásicos consideraban la vida filosófica fundamentalmente distinta de la vida política. En la medida en que la vida política planteaba una exigencia universal, *i. e*. en la medida en que la ciudad no dejaba espacio para una vida privada que fuera más que económica, la vida filosófica, que por necesidad es privada, se convirtió por necesidad en opuesta a la vida política. La encarnación del espíritu político era Esparta: Esparta y la filosofía son incompatibles.[124] De ese modo, Esparta llegó a ser, por una parte, el punto de partida natural de cualquier idealización despiadada de la vida política o de cualquier utopía verdadera; por otra llegó a ser el objeto natural de cualquier ataque despiadado a la vida política o de cualquier sátira filosófica. Al satirizar Esparta, los filósofos no se referían tanto a Esparta, la Esparta real del presente o del pasado, cuanto al espíritu de Esparta o la convicción de que el hombre pertenece, o debe pertenecer, completamente a la ciudad. Sería una exageración decir que la filosofía era compatible con Atenas: Sócrates fue ejecutado por no creer en los dioses de Atenas, en los dioses de la ciudad. Al considerar una y otra vez este hecho, comprendemos la razón última de que la vida política y la vida filosófica, aunque compatibles con casi todos los propósitos prácticos, sean incompatibles en última instancia: la vida política, tomada en serio, significa la creencia en los dioses de la ciudad, mientras que la filosofía es la negación de los dioses de la ciudad.

Sócrates no creía en los dioses de la ciudad ni lo hacía su pupilo Jenofonte. Pero tanto el maestro como el pupilo tomaron todas las precauciones imaginables para ocultar al público su incredulidad, hasta el punto de que incluso en el presente, cuando ya nadie cree en los dioses de las ciudades griegas, pisamos terreno resbaladizo al tratar de la creencia o la incredulidad de Sócrates o Jenofonte. Como expresaban su incredulidad de manera que la gran mayoría no llegaba a ser consciente de ella en ninguna circunstancia, las pruebas de su incredulidad tienen necesariamente tal carácter que no convencería a la mayoría de los lectores. Pero la única alternativa a aceptar como válidas esas pruebas

cuando la naturaleza de la materia lo permite es la alta crítica al estilo del siglo XIX, *i. e.* eliminando importantes pasajes de los escritos de Jenofonte, llevando a cabo un gran número de enmiendas textuales superfluas y asumiendo que Jenofonte no estaba familiarizado con, o no era capaz de estar a la altura de, las reglas más elementales de la composición lúcida.

La creencia en los dioses de la ciudad estaba relacionada con la creencia en que un dios había dado las leyes de la ciudad. Los espartanos, por ejemplo, creían que el dios délfico les había dado sus leyes. Jenofonte no compartía esa creencia. Sostenía el punto de vista de que «Licurgo» había terminado la elaboración de sus leyes antes de ir a Delfos a pedirle a Apolo la confirmación. Por ello distingue entre la obediencia de los espartanos a las leyes de Licurgo y su obediencia al dios.[125]

La creencia en los dioses de la ciudad estaba ligada a la creencia en la existencia de los semidioses o héroes y, por tanto, a la creencia en particular en la posibilidad del intercambio sexual entre los dioses inmortales y los hombres mortales. Los espartanos, por ejemplo, creían que sus reyes eran descendientes de Heracles y que Heracles era hijo de Zeus y una madre mortal.[126] El plan obvio del tratado de Jenofonte se basa en la conformidad con esa creencia: el tratado asciende de un hecho que es común a hombres y animales a los reyes espartanos, que las leyes de Licurgo asumen que no son seres humanos sino héroes. Jenofonte no aceptaba ese supuesto, pues se daba cuenta con claridad de que la creencia en la descendencia divina o heroica de los reyes espartanos presupone la creencia en la fidelidad marital de las reinas espartanas y no tenía una opinión elevada de la castidad de las mujeres espartanas en general ni de las reinas espartanas en particular.[127] Por tanto, desbarató ese plan de su tratado que se corresponde con la exigencia espartana en cuestión. Pero fue más lejos: evidentemente se dio cuenta de que la exigencia injustificada e injustificable de los reyes espartanos era solo una consecuencia entre muchas de los puntos de vista erróneos que los espartanos y otros sostenían de la deidad. Lo indicó hablando al inicio del tratado del modo como la gente alimenta a sus hijos y afirmando al inicio de la última sección que Esparta «alimenta al rey y a los que lo acompañan» y, poco después, que el rey espartano, a su vez, «ofrece sacrificios a Zeus y a los que lo acompañan». Para aclarar aún más su punto de vista, pasa en seguida de la pluralidad de los dioses («Zeus y los que lo acompañan») a una dualidad («Zeus y Atenea») y por último al singular («El dios»).[128]

La *Constitución de los lacedemonios* parece una alabanza de una constitución admirable. Como Jenofonte era partidario de la aristocracia, el punto de vista respecto al que juzga las constituciones es la cualidad de la educación que corresponde a la constitución en cuestión. Por ello, es notable que no mencione la piedad en absoluto cuando habla de la educación espartana. De ese modo nos deja ver que la piedad no es la parte esencial del tipo de educación más elevado. ¿O deberíamos juzgar que no mencione la piedad de la misma manera que juzgamos que no menciona la moderación y la sabiduría? No sería correcto, pues, aunque no mencione la moderación y la sabiduría en absoluto cuando alaba a los espartanos, tiene muchas cosas que decir de su piedad, *i.*

e. de sus sacrificios, oráculos e himnos.[129] Se ocupa más íntegramente de la piedad espartana cuando relata cómo empiezan sus expediciones militares. Concluye ese relato, dedicado casi por completo a los diversos sacrificios ofrecidos por el rey al inicio de una campaña, diciendo: «Cuando vemos esas cosas, creemos que los otros son torpes en materia militar y que los lacedemonios son los únicos expertos auténticos en materia de guerra».[130] El culto de los dioses, que no desempeña ningún papel en la educación, es una parte esencial del arte de la guerra. En el punto de vista de Jenofonte sobre la dignidad de la guerra comparada con la dignidad de la paz, el ocio y la educación está implícito su juicio sobre la piedad.

En tiempos de Jenofonte, la impiedad constituía una ofensa criminal. De ese modo, la filosofía, que en lo esencial es incompatible con la aceptación de los dioses de la ciudad, estaba como tal sometida a la persecución.[131] Los filósofos tenían, por tanto, que ocultar, si no el hecho de que fueran filósofos, al menos el hecho de que eran incrédulos. Por otra parte, deseaban comunicar sus puntos de vista a un pequeño número de gente que fuera capaz y estuviera dispuesta a aceptar esos puntos de vista y, como posiblemente no podían hablar a la mayor parte de ese pequeño número porque la mayor parte aún no había nacido, no tuvieron otra elección que escribir libros y publicarlos. La dificultad implícita en la contradicción entre el carácter necesariamente secreto de la enseñanza filosófica y el carácter necesariamente público de las publicaciones fue vencida mediante una técnica literaria que hizo posible revelar la verdad a una pequeña, aunque competente, minoría, ocultándosela a la gran mayoría. Esa técnica era el resultado de un descubrimiento muy sencillo. Cuando un hombre cuenta una historia encantadora, la mayoría de la gente disfruta de la historia —los personajes imitados, las acciones o acontecimientos imitados, el paisaje imitado, los discursos imitados de los personajes e incluso la imitación misma—, pero solo una minoría de lectores se recobra del encanto, reflexiona en la historia y descubre la enseñanza que silenciosamente transmite. La enseñanza silenciosa o secreta es desde luego posible. Que es un hecho real del pasado se muestra, sobre todo, por los relatos e historias de Heródoto, Tucídides y Jenofonte, así como por los escritos socráticos de Jenofonte y Platón. Podemos añadir que esa clase de literatura desapareció solo en una fecha más bien reciente: su desaparición fue simultánea con la desaparición de la persecución, igual que su reaparición es simultánea con la reaparición de la persecución.

Sin embargo, revelaría un punto de vista demasiado estrecho de los escritores filosóficos si supusiéramos que ocultaron sus pensamientos solo por temor a la persecución o la muerte violenta. Ocultaron también la verdad al vulgo porque consideraban que el vulgo es incapaz de digerir la verdad: la gran mayoría de los hombres, pensaban los filósofos del pasado, quedaría privada del fundamento mismo de su moralidad si tuviera que perder sus creencias. Así que consideraron que no solo era una cuestión de temor y seguridad, sino también una cuestión de deber ocultar la verdad a la mayoría de la humanidad. Al convertir la verdad descubierta en algo tan inaccesible como lo era antes de que fuera descubierta, impidieron —por llamar a algo vulgar con un

nombre vulgar— la venta barata de las formulaciones de la verdad: nadie debía conocer siquiera las formulaciones de la verdad si no había descubierto de nuevo la verdad por su propio esfuerzo, aunque con ayuda de las sutiles sugerencias de un maestro superior. De ese modo, los autores clásicos llegaron a ser los maestros más eficientes del pensamiento independiente. Sin embargo, no debe pasarse por alto que esa literatura exotérica, que proporciona el tipo de educación más elevado, no se encuentra solo en tiempos clásicos; ha reaparecido en todas las épocas en las que la filosofía se ha entendido en su pleno y desafiante significado, esto es, en las que la sabiduría no se ha separado de la moderación. Su desaparición coincide prácticamente con la victoria de la alta crítica y de los sistemas de filosofía que afirmaban ser sinceros, pero carecían desde luego de moderación.

No podemos estudiar a Jenofonte, que parece haber sido uno de los mayores admiradores clásicos de Esparta, sin recordar permanentemente al mayor de todos los admiradores modernos de Esparta, JeanJacques Rousseau. Si es cierto, como a veces se afirma, que la restitución de una aproximación firme depende de la eliminación de la influencia de Rousseau, entonces la tesis de este artículo puede resumirse diciendo que la enseñanza de hombres como Jenofonte es precisamente el antídoto que necesitamos. No hace falta decir que la intención de este artículo no es refutar, ni probar, esa tesis de gran alcance. Sin embargo, no se habrá escrito en vano si induce a algunos lectores a reconsiderar el punto de vista tradicional y corriente de Jenofonte, que, aunque sea comprensible e incluso justificable hasta cierto punto, es casi un insulto a su alma verdaderamente regia. Jenofonte fue alguien que prefirió recorrer los siglos con el disfraz de un mendigo antes que vender los preciosos secretos de la tranquila y sobria sabiduría de Sócrates a una multitud que le permitió huir a la inmortalidad solo después de haberla intoxicado con sus ingeniosas historias sobre las rápidas y deslumbrantes acciones de un Agesilao o un Ciro o un Jenofonte.

21 Cfr. Aristóteles, *Política* 1295 b 1.

22 Cfr. el «Epílogo» a la *Ciropedia* de Jenofonte.

23 Véase G. Prinz, *De Xenophontis Cyri Institutione*, Gotinga, 1911, pág. 74.

24 *Constitución de los lacedemonios* I 3.

25 I 3-4. Cfr. I 2, 5 y 10.

26 Platón, *Leyes* 637 c 1-2 (cfr. e 1-3) y 780 d 9 y sigs. Cfr. también *República* 548 a-b, 549 c-e y 550 d 12; Aristóteles, *Política* 1269 b y 1270 a 7-9; Eurípides, *Andrómaca* vv. 595-601.

27 Lo hace hablando primero de «la tribu masculina y femenina» y después contrastando a «los hombres» con «las hembras» (I 4).

28 Cfr. III 2.

29 Adviértase la mención de la educación de muchachas distintas a las espartanas en I 3. Jenofonte parece hablar de la educación de las muchachas espartanas en el segundo capítulo, que se dedica a la educación de los niños. Allí utiliza solo una vez la palabra inequívoca «hijos», al inicio del capítulo, donde no habla aún de la educación espartana sino de la educación que se practica en otras ciudades griegas. En II 5 habla de la comida extremadamente frugal de los niños espartanos «varones»; esa observación muestra de nuevo que la comida de las niñas espartanas «hembras» no era frugal. En II 11 (sigo las lecturas de los MSS) nos dice que, si ningún hombre mayor estaba disponible para supervisar a los niños, el más inteligente de los «varones» tenía que tomar el mando; eso implica que los muchachos y las muchachas espartanas practicaban sus ejercicios juntos. (Eurípides enfatizó las malas consecuencias del tipo de coeducación espartana para la castidad de las mujeres, loc. cit.). I 4 confirma más bien que contradice, cuando Jenofonte habla de las rivalidades entre mujeres a diferencia de las contiendas entre hombres; las rivalidades de adultos son una cosa y los ejercicios físicos de los niños, otra. Compárese con la

traducción de J. S. Watson de Jenofonte, *Minor Works*, Londres, 1891, pág. 206, n. 3.

30 II 14 y III 4. La ironía de la segunda afirmación es aún más clara si comparamos esos pasajes con Platón, *Leyes* 802 e 8-10 y Aristóteles, *Política* 1260 a 22 y sigs., y 1277 b 20 y sigs. Cfr. Jenofonte, *Agesilao* 6, 7.

31 Cfr. I 5.

32 I 6-9. Respecto a la ginecocracia espartana, véase Aristóteles, *Política* 1269 b 24-34.

33 II 1. Cfr. *Apologia Socratis* 16.

34 La mención de «maestros» de niños distintos a los espartanos en III 1 sirve al mismo propósito, como parece por una comparación de ese párrafo con el resto del capítulo.

35 II 6-9.

36 *Ciropedia* I 6, 31-32. *Anábasis* IV 6, 14-15.

37 F. Ollier, *La République des Lacédémoniens*, Lyon, 1934, pág. xxxiii.

38 II 2 y 8-10. Cfr. IV 6, VI 2, IX 5, X 4-7.

39 *Memorabilia* I 2, 10; *Hierón* 9, 2; *De la equitación* 11, 6; *Ciropedia* I 2, 2-3; *Económico* 14, 7. Los dos últimos pasajes mencionados son paralelismos directos de *La república de los lacedemonios* X 4-7.

40 Es importante advertir que Jenofonte solo dedica un capítulo al relato de la educación espartana (véase la conclusión enfática del segundo capítulo). Esto significa que las reglas de Licurgo para adolescentes y jóvenes, que se discuten en los capítulos tercero y cuarto, posiblemente no puedan ser expuestas bajo el título «educación», al menos no por alguien que sepa lo que realmente es la educación. La razón de que Jenofonte pueda hablar de la «educación» espartana de los muchachos se indica más abajo (nota 29).

41 Cfr. II 1 y sigs. con *Ciropedia* I 2, 6.

42 *Ciropedia* I 4, 3.

43 *Memorabilia* III 3, 11. *De la equitación* 8, 13.

44 III 4-5. Cfr. *supra* nota 13.

45 II 1-2.

46 II 13.

47 Cfr. Aristóteles, *Política* 1262 a 32 y sigs.

48 I 9 y VI 2. Compárese *Helénicas* III 3, 1-2 con *Agesilao* 1, 5.

49 III 5 (de acuerdo con la lectura de los MSS). Jenofonte no utiliza sin intención en este contexto cuatro palabras que aluden de un modo u otro a cuestiones de amor. No debemos pasar por alto su interpretación de las relaciones entre la educación espartana (*paideia*) y el amor de los muchachos (*paidikoi erotes*) en II 12-14.

50 III 5 (de acuerdo con la lectura de los MSS). Los editores rechazan las lecturas de los manuscritos en esto, así como en buena parte de casos similares, a favor tanto de las variaciones provistas por la tradición indirecta como de las lecturas conjeturales, por ninguna otra razón que la de que no tienen en cuenta las inclinaciones aristofánicas de Jenofonte.

51 I 5-10 y II 7.

52 X 3. Jenofonte ilustra el concepto espartano de «alma» en pasajes como VII 3-4 y X 2-3. Cfr. VIII 1 (MSS).

53 X 4.

54 I 2. La expresión utilizada por Jenofonte es ambigua: podría significar que Licurgo era extremadamente sabio, pero entonces es redundante, o podría significar que era muy sabio respecto a los extremos y entonces no es redundante, sino más apropiada: Jenofonte no determina si los extremos respecto a los que Licurgo era muy sabio eran buenos o malos. Las artes se mencionan, en lo que se refiere a Esparta, casi exclusivamente en relación con la guerra (I 3, VII 1, XI 2, XIII 5 y 7).

55 XIII 11. La injusticia se menciona también en VII 5 y XIV 6.

56 X 5-6 y II 7-9.

57 *Memorabilia* III 9, 4.

58 III 4. Jenofonte afirma, es cierto, que en las comidas comunes de los espartanos «tiene lugar una insolencia de grado inferior», esto es, lo opuesto a la moderación (V 6). Pero inmediatamente vemos el carácter reservado de esa alabanza cuando recordamos que incluso a la puerta de los reyes persas «observamos mucha moderación» (*Anábasis* I 9, 3). Respecto al uso de *sophronizein* en XIII 5, compárese con *Ciropedia* III 1, 16 y sigs.

59 X 7. Para el significado de «virtud política», compárese con Platón, *Fedón* 82 a 10-b 8, *República* 430 c 3-5 y Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1116 a 15 y sigs.

60 Cfr. X 4 con *Memorabilia* III 9, 5.

61 Cfr. II 14 con 2.

62 *Ciropedia* I 2, 8 y VIII 1, 30-32; *Agesilao* 10, 2; *Apologia Socratis* 19. Hay que advertir de paso que el punto de vista de Jenofonte sobre la relación de las dos cualidades difiere del de Aristóteles no solo en los detalles, sino en lo fundamental.

63 *Memorabilia* I 5, 4 y III 9, 4.
64 *Memorabilia* I 5, 6.
65 Véase en particular I 5.
66 V 3-4. Cfr. II 1 al final.
67 VII 2 y 5-6.
68 VII 3-6. Véase F. Habben, *De Xenophontis libello...*, Münster, 1909, pág. 27.
69 V 3, VI 5, X 7, XIII 11.
70 I 9. Cfr. F. Habben, *De Xenophontis libello...*, pág. 15.
71 XV 3.
72 XIV 3. Esta observación se anuncia en la transición abrupta de VII a VIII.
73 I 5, II 2, 10 y 14; III 4 y 5, V 5.
74 *Ciropedia* VIII 1, 31.
75 I 5, II 10 s. y 13, III 4, VII 6 (véase XIV 3), X 5. Cfr. esos pasajes con II 8.
76 V 2.
77 «Quien planea conseguir algo [*i. e*. especialmente las «cosas nobles» o los honores de la ciudad] debe emplear espías». Cfr. II 7 con IV 4.
78 Cfr. XIV 3 y 7.
79 Cfr. *Memorabilia* III 7, 5 con *Ciropedia* VIII 1, 31.
80 Adviértase la relación entre los «pedagogos privados» (II 2) y las «letras y música» (XI 1). Cfr. Platón, *Leyes* 666 e.
81 El argumento de Jenofonte sobre la razonabilidad o la ausencia de razonabilidad de la legislación de Licurgo se indica, en primer lugar, en sus alusiones al carácter arbitrario de las cosas nobles (*kala*) que los espartanos reconocen (II 9 y 10, IV 4, VI 2). Se muestra claramente en su uso, hablando de Licurgo, de la palabra *nomizein* en sus dos significados: «promulgar» y «creer» (véase especialmente II 4 y I 6 y sigs.). Lo que Licurgo «creía» se distingue con cierto cuidado de lo que «veía» y lo que «observaba»; en algunos casos, lo que «creía» y «promulgaba» se opone a lo que «veía» y «observaba», *i. e*. a la naturaleza de las cosas o más precisamente a la naturaleza humana (véase en particular I 5 y 7). En consecuencia, su legislación se opone a los puntos de vista de los otros griegos, o de la mayoría de los hombres, o de todos los hombres (véase especialmente I 7, II 13 y III 4). Las leyes que reconocen todos los hombres son las leyes no escritas o naturales (*Memorabilia* IV 4, 19 y sigs.). Como se opone a los puntos de vista de todos los hombres o de todos los griegos, Licurgo merece «ser cuestionado» (cfr. I 2 con 1). Otro modo de expresar el mismo juicio sería decir que las leyes de Licurgo eran «muy viejas» y, sin embargo, «muy nuevas» para las otras ciudades griegas (X 8), pues las leyes de los otros griegos son menos viejas y, por tanto, menos bárbaras (cfr. Tucídides I 6, 6). La afirmación de Jenofonte de que las leyes espartanas se oponen a las leyes de la mayoría o de todos los hombres se lee como una adaptación de una afirmación similar de Heródoto sobre las leyes egipcias (II 35). La relación entre Esparta y Egipto es un tema mayor de las *Leyes* de Platón y este la discute con el mismo espíritu con el que Jenofonte señala la vejez de las leyes de Licurgo. Véase también Heródoto, VI 60 e Isócrates, *Busiris* 17.
82 II 2 y 10. (Por no mencionar el hecho de que la palabra griega en cuestión —*peitho*— es ambigua.). Cfr. también la identificación apenas disfrazada de la obediencia con el temor en VIII 3.
83 *Memorabilia* IV 4, 15. Cfr. *Ciropedia* III 3, 8, entre otros pasajes.
84 Respecto al plan de los *Memorabilia*, véase Emma Edelstein, *Xenophontisches und Platonisches Bild des Sokrates*, Berlín, 1935, págs. 78-137.
85 La parte positiva de los *Memorabilia* (I 3 hasta el final) consta de 37 capítulos, de los que solo el primero o, tal vez, los tres primeros se dedican a la «acción», mientras que casi todo el resto se dedica al «discurso». Cfr. también III 3, 11 con Platón, *Gorgias* 450 c-d. Para el significado de la antítesis «acción-discurso», que es una expresión irónica de la antítesis entre la vida práctica o política y la vida teorética, compárese Platón, *Apología* 32 a 4-5 con *Critón* 52 d 5.
86 *Memorabilia* IV 4, 10. Cfr. también el inicio de ese capítulo.
87 *Memorabilia* I 2, 41 y sigs.
88 No es necesario decir que Jenofonte, *Apologia Socratis* 15, no puede aducirse como argumento contrario. Todo aquel que basa una objeción en ese pasaje comete el error advertido por Sócrates en ese mismo contexto de creer sin reserva al dios délfico (o a su sacerdotisa, o a los hombres que le oían decir...), cuando no el error aún más serio (señalado por las palabras «ni siquiera esto») de creer una afirmación del dios délfico que implica una imposibilidad. Cfr. el paralelismo de un significado similar en la *Apología* de Platón (20 e-21 a).
89 IX 5 (de acuerdo con los buenos MSS). La «gente sin virilidad» se menciona en X 6.
90 IV 2.

91 Compárese, sin embargo, IX 1 con el inicio del tratado.

92 *Agesilao* II 12 y 7.

93 Adviértase la mención de la «muerte noble» al inicio de X, el capítulo dedicado a la virilidad. Cfr. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1115 a 32-33.

94 La dificultad más sorprendente que ofrece el tratado es que en su núcleo Jenofonte parece hablar indiscriminadamente de lo que Licurgo promulgó en el pasado y de lo que los espartanos hacían realmente en su propio tiempo, mientras que en su censura de la Esparta contemporánea traza una fina línea de demarcación entre la Esparta perfecta del pasado y la Esparta defectuosa del presente. Sin embargo, afirma al inicio del tratado que se dispone a discutir un fenómeno que pertenece al pasado: «Después de haber visto una vez que Esparta, una de las ciudades menos pobladas, parecía tanto la ciudad más poderosa como la más celebrada en Grecia, me pregunté cómo había sucedido. Pero después de considerar las instituciones de los espartanos, dejé de preguntármelo» (I 1). Esta introducción es casi exactamente paralela a la de los *Memorabilia*: «A menudo me pregunto por medio de qué discursos los acusadores de Sócrates convencieron a los atenienses de que merecía la muerte a manos de la ciudad». Tanto en el caso de Esparta como en el de Sócrates, Jenofonte se refiere a un acontecimiento definido en el pasado que lleva a pensar sobre sus causas; en ningún caso se refiere a un fenómeno que persistiera. El acontecimiento al que se refiere al inicio de la *Constitución de los lacedemonios* es probablemente la victoria de los espartanos en la guerra del Peloponeso. De acuerdo con el inicio citado, habla en el primer capítulo en su mayor parte de lo que Licurgo promulgó en el pasado y solo hacia el final pasa al presente. En II y III el pasado aún pesa más que el presente. En IV-X los pasajes dedicados al pasado son casi iguales en número a los dedicados al presente. En XI y XII el presente pesa más que el pasado y en XIII, *i. e*. en el capítulo inmediatamente anterior a la censura de la Esparta contemporánea, Jenofonte alaba la Esparta contemporánea de manera casi exclusiva: tan francamente se contradice y preparó con cuidado esa flagrante contradicción. No es necesario añadir que las sutiles distinciones entre «las promulgaciones de Licurgo» y «la práctica real de los espartanos» deben ser consideradas atentamente. En realidad no sería una cuestión de azar que en los capítulos dedicados a las materias militares la práctica real de los espartanos estuviera mucho más en primer plano, mientras que en el capítulo dedicado a la continencia respecto al dinero, por ejemplo, Jenofonte prefiera hablar de las promulgaciones de Licurgo.

95 XIII 1 y XV 8.

96 Adviértase el final solemne y poético del tratado.

97 No hace falta decir que un plan que implica ese punto de vista es más apropiado para una alabanza de Esparta.

98 XI 1. Cfr. XII 1 y XIII 1.

99 El «primer plan» es más evidente que el «segundo plan» si no tenemos en cuenta el capítulo decimocuarto. El impresionante final del tratado solo es posible debido al «primer plan» y las cosas más impresionantes son las más evidentes. El «segundo plan» se oscurece no solo debido a ese impresionante final, sino al capítulo decimoquinto en conjunto, pues ese capítulo trata de nuevo de asuntos de paz en vez de guerra y la sección dedicada a los asuntos de paz concluye al final del capítulo décimo.

100 IV.

101 Cfr. Platón, *Leyes* 626c-630d y Aristóteles, *Política* 1324a-1325a 15.

102 X 8 (Cfr. también XI 1). Las instituciones militares espartanas no merecen ser discutidas por otra razón. «Xénophon vante beaucoup dans cet ouvrage les formations de l'armée spartiate; mais lui-même, pendant la retraite des Dix Mille, avait fait adopter par tous les corps des formations athéneinnes, et, lorsqu'il décrira la bataille de Thymbrée, c'est des formations et de la tactique athéniennes qu'il dotera l'armée de Cyrus». F. Ollier, *La République des Lacédémoniens*, pág. xxxiii. El juicio sobre la organización militar espartana, que está implícito en las discrepancias señaladas por M. Ollier, es claramente señalado en XI 7. Otros defectos del ejército espartano se señalan en XIII 2-4, como puede apreciarse de una comparación de ese pasaje con *Ciropedia* IV 2, 1-8 y *Agesilao* 2, 24.

103 XIII 7.

104 Para el punto de vista de Jenofonte sobre la paz y la guerra, véase especialmente *Memorabilia* II 6, 21 y s.; *De vectigalibus* 5, *Hierón* 2, 7; *Económico* 1, 23 y *Ciropedia* VIII 4, 7-8. Cfr. también *Banquete* 1, 10 con *La república de los lacedemonios* XI 3.

105 Cfr. XV 1.

106 Jenofonte muestra que el poder de los reyes espartanos se limita a las funciones de sacerdotes y líderes del ejército: mientras que el rey tiene «poder y honor» en tiempos de guerra, solo disfruta de «honores» en tiempos de paz (cfr. XIII 1 y 10 y s. con XV 8). La constitución no induce al rey espartano a preferir la guerra a la paz. (Cfr. Tucídides VIII 5, 3 e Isócrates, *Nicocles* 24.) Al mostrarnos esto, Jenofonte señala su juicio de la sabiduría de esa

provisión.

107 Un relato completo, titulado *La educación de Ghengis Khan*, sobre la vida y la obra de ese conquistador y constructor de imperios ofrecería un paralelismo tolerablemente adecuado a la *Ciropedia* de Jenofonte.

108 *Helénicas* III 3, 8.

109 En todo el capítulo decimotercero no se menciona una sola vez a los dos reyes. Al inicio del capítulo decimoquinto, Jenofonte habla de nuevo exclusivamente de «el rey». En XV 3 no determina si Esparta era gobernada por uno o dos reyes, preparándonos de ese modo para la revelación, en el párrafo siguiente, de que el reino espartano no era una monarquía. Pero después de ese párrafo no vuelve a mencionar al segundo rey.

110 VIII 4. Cfr. Platón, *Leyes* 712 d 4-5 y Aristóteles, *Política* 1270 b 14-15. El hecho de que la «constitución» sea como tal irreconciliable con la «tiranía» demuestra que el título del tratado es irónico; cfr. *Helénicas* VI 3, 8.

111 *Memorabilia* IV 6, 12.

112 Cfr. Aristóteles, *Política* 1270 b 30.

113 VIII 1, 3 y 5.

114 Esta frase es ambigua: también alude a la extinción de la verdadera raza de Heracles en el pasado remoto. Cfr. *infra* págs. 81-83.

115 X 8. Cfr. *Agesilao* 1, 2. De acuerdo con esto, Jenofonte utiliza indiscriminadamente el pasado y el presente al hablar de la legislación espartana.

116 XIII 10 (de acuerdo con los buenos MSS). *Ciropedia* I 4, 6 (*Sakas*) proporciona un paralelismo con este uso de un nombre apropiado para nombrar una función.

117 Compárese también la transición enfática de «todos nosotros» a «yo» en VIII 1. Jenofonte utiliza en todos los demás casos la primera persona del singular y, mientras que en otra parte dice «explicaré», «creo», «me pregunto», etc., habla constantemente de lo que «conozco» en el capítulo dedicado a la censura directa de la Esparta contemporánea. Cfr. Platón, *República* 544 c 2-3 y *Carta séptima* 324 c 2-3.

118 Cfr. F. Habben, *De Xenophontis libello...*, pág. 52 y sigs. Adviértase también el final poético del tratado.

119 Fr. 6 (Diels).

120 Véase II 5, III 7, IV 7, X 7 y especialmente V 8. (En V 4, que corresponde a Critias, fr. 6, 1. 10 y sigs., reemplaza *nûs* por *gnómai*. Cfr. *Banquete* 2, 26.) Hay que advertir de paso que la diferencia entre, y la oposición de, «trabajo» y «pensamiento», que escapaba a la atención de Critias, explica el motivo de que a Jenofonte le gustara tanto la palabra *rhadiurgia*; la vida contemplativa no es definitivamente una vida de trabajo. Cfr. III 2 y IX 1 con *Banquete* 4, 13.

121 Adviértase especialmente el modo extremadamente tímido de hablar de Jenofonte de los asuntos de los espartanos en XII 2-4 y VII 2 en comparación con *Ciropedia* IV 2, 1 y sigs.

122 Cfr. para un caso similar de conciencia Platón, *Menéxeno* 235 d.

123 *Ciropedia* II 2.

124 Es una broma de Sócrates hablar de «la filosofía espartana [y cretense]»; véase Platón, *Protágoras* 342 a-b.

125 Cfr. VIII 5 y XIV 7 con Platón, *Leyes* 624 a 1-6 y 634 e 1-2.

126 Cfr. XV 9 y 2 con *Agesilao* 1, 2 y *De la caza* 1, 9.

127 Cfr. I 4-9 con *Agesilao* 1, 5 y *Helénicas* III 3, 1-3 y VII 1, 31.

128 I 3 y XIII 1-3. Cfr. *Apologia Sócratis* 24. Una censura del lado moral del punto de vista espartano sobre los dioses está implícita en la última sentencia de XIII 3, como se aprecia por una comparación de ese pasaje con II 7.

129 Para el punto de vista de Jenofonte sobre la piedad, véase especialmente *Memorabilia* IV 6, 4 y *Agesilao* 11, 1-2.

130 XIII 5. Cfr. también IV 5-6 y XIII hasta el final.

131 Cfr. *Memorabilia* I 2, 31 con Platón, *Apología* 23 d 4-7.

SOBRE UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE PLATÓN

I

El nuevo libro del profesor Wild sobre Platón[132] no es solo una obra histórica. El celo de un reformador anima su presentación de la doctrina del hombre de Platón que está destinada a suscitar una reorientación radical de la «filosofía de la cultura». Completamente insatisfecho con la filosofía moderna en todas sus formas, y reacio a refugiarse en el tomismo, Wild retoma la filosofía clásica, la enseñanza de Platón y Aristóteles, como la verdadera enseñanza. En el presente muy pocos están preparados para aceptar su premisa básica. Pero es seguro predecir que el movimiento que puede decirse que ha generado su libro en este país será cada vez más influyente y sólido con el paso de los años. Comoquiera que juzguemos su tesis, o su libro, la cuestión implícita eneste, y respecto a la cual su tesis es una respuesta, ahonda en la raíz de los problemas de las ciencias sociales más que ninguna otra cuestión que me conste que haya sido planteada públicamente en tiempos recientes.

Esa cuestión concierne a la legitimidad de la aproximación moderna en todas sus formas, a diferencia de la aproximación clásica. Le da nueva vida, tras más de un siglo de silencio, al asunto que se conoce como *la querelle des anciens et des modernes* y que por lo general se supone que, si no Newton y Rousseau, Hegel zanjó en cualquier caso. El libro de Wild muestra desde luego que ese asunto aparentemente obsoleto ha vuelto a convertirse en una cuestión. De hecho, solo quienes se apresuran donde los hombres sensatos no se atreven afirmarán que ya se ha encontrado, o podría encontrarse, una respuesta suficiente. Apenas estamos empezando a advertir el rumbo y la extensión de sus implicaciones. En el libro de Wild, esa cuestión implícita es lo que debe atraer la atención más seria de cualquier científico social que no quiera ser, ni ser llamado, oscurantista.

La prueba extremadamente severa a la que la civilización moderna está sometiéndose ante nuestros ojos en el plano de la acción conlleva un ataque cada más insistente de carácter teorético a los principios de la civilización moderna. Ese ataque no puede contrarrestarse con una mera defensa. La defensibilidad no es la verdad. El mundo abunda en posiciones defendibles que son irreconciliables entre sí. Limitarse a la defensa de una posición significa afirmar las ventajas de la prescripción, pero no podemos disfrutar de esas ventajas sin exponernos a la sospecha razonable de que defendemos un interés creado de una u otra clase que no soporta ser examinado por un tercero imparcial. Afirmar las ventajas de la prescripción es especialmente impropio de los partidarios de los principios modernos, principios que son inseparables de la exigencia de liberarnos de todos los prejuicios. Podría decirse que la resolución misma de defender una posición supone la pérdida de una libertad más importante, una libertad cuyo ejercicio era responsable del éxito de la ventura moderna: los defensores no pueden permitirse dudar radicalmente. Los partidarios de los principios modernos que echan en falta la habilidad

para tomar una distancia crítica de los principios modernos, para mirar esos principios, no desde su punto de vista habitual, sino desde el punto de vista de sus oponentes, ya han admitido la derrota: muestran con su acción que la suya es una adhesión dogmática a una posición establecida.

De ese modo, la única respuesta al ataque a los principios modernos que es legítima sobre la base de esos mismos principios es una reexanimación libre e imparcial. El método de esa reexaminación está predeterminado por la naturaleza de los principios modernos. Se han desarrollado en oposición a, y por medio de la transformación de, los principios de la filosofía clásica. Hasta el día presente ningún partidario de los principios modernos ha sido capaz de afirmarlos con algún grado de definitud sin atacar explícita o más o menos apasionadamente los principios clásicos. Por ello, un examen libre de los principios modernos se basa necesariamente en su confrontación consciente con los de la filosofía clásica.

Confrontarlos con los principios de la filosofía medieval no sería suficiente. En general, la filosofía medieval tiene en común con la filosofía moderna el hecho de que ambas están influidas, aunque de manera distinta, por la enseñanza de la Biblia. Esa influencia no se convierte necesariamente en objeto de la investigación crítica si la filosofía moderna se confronta con la filosofía medieval, aunque necesariamente se convierte de inmediato en el centro de atención cuando la filosofía moderna se confronta con la filosofía clásica. Además, es la filosofía clásica, en lugar de la medieval, la que fue atacada por los fundadores de la filosofía moderna. En cualquier caso, los fundadores de la filosofía política moderna concebían su obra como si se dirigiera contra la filosofía clásica en todas sus formas; en los pasajes de sus escritos donde proclaman su intención más claramente ni siquiera mencionan la filosofía medieval como un oponente significativo.[133]

Sería un error creer que los principios que se confrontan unos con otros, especialmente los de la filosofía clásica, son fácilmente accesibles en las obras de los historiadores de la filosofía. Los estudiantes modernos de filosofía clásica son hombres modernos, de ahí que se aproximen casi inevitablemente a la filosofía clásica desde un punto de vista moderno. Solo si el estudio de la filosofía clásica estuviera acompañado de una reflexión constante e incesante sobre los principios modernos y, por tanto, de la liberación de la aceptación ingenua de esos principios, podría haber alguna perspectiva de que los hombres modernos comprendieran adecuadamente la filosofía clásica. Podemos dudar seriamente que haya un solo estudio que satisfaga ese requisito indispensable. Una señal de esto es el hecho de que raramente, si es que se produce alguna vez, nos encontramos con estudios de filosofía clásica que no hagan un amplio uso de la terminología moderna y de ese modo introduzcan continuamente pensamientos no clásicos en lo que afirman ser presentaciones exactas de filosofía clásica.

Hasta hace relativamente poco tiempo, la mayoría de los estudiantes de la filosofía anterior partía de la suposición de que la filosofía moderna es decisivamente superior a la filosofía clásica. En consecuencia, estaban obligados a tratar de entender la filosofía clásica mejor de lo que la filosofía clásica se entendía a sí misma, esto es, no podían

aceptar incondicionalmente la exigencia de la comprensión histórica genuina o de la exactitud histórica según la cual hemos de tratar de entender a los pensadores del pasado exactamente como se entendían a sí mismos. Es obvio que nuestra comprensión del pensamiento del pasado tenderá a ser más adecuada cuanto más nos interesemos en el pensamiento del pasado, pero no podemos interesarnos seriamente, no podemos dirigirnos al pensamiento del pasado con pasión filosófica, si sabemos de antemano que el pensamiento del presente es decisivamente superior al del pasado.

El punto de vista generalmente aceptado de que «la escuela histórica», en el sentido amplio del término, ha logrado una comprensión histórica mejor y una conciencia más aguda de las exigencias de exactitud histórica de las que se disponía en el siglo XVIII lo confirma: esos «románticos» no creían en la superioridad *esencial* de su tiempo sobre el pasado. Un «anhelo del alma» por la antigüedad clásica animaba la fusión del interés filosófico e histórico que podemos observar especialmente alrededor del año 1800 en Alemania y del que surgió el estudio moderno de la filosofía clásica. Tanto la grandeza como los defectos de la comprensión moderna de la filosofía clásica pueden remontarse a esos fatídicos años: nos engañaríamos a nosotros mismos creyendo que los pensamientos fundamentales de hombres como Friedrich Schlegel y Hegel han dejado de ser la base filosófica de nuestra comprensión de los clásicos solo porque sus seguidores u oponentes han rechazado buena parte de sus afirmaciones individuales. Esos pensadores, guiados por la distinción de Schiller entre poesía ingenua y poesía sentimental, concibieron el pensamiento de los clásicos como «ingenuo», esto es, relacionado directamente con la vida y, por esa razón, carente de la «reflexión» de la «autoconciencia» moderna. En consecuencia, por más que su comprensión histórica haya podido superar la de la Ilustración, su juicio final sobre los méritos respectivos de la filosofía moderna y clásica coincidió con el de sus predecesores, pues al menos desde el punto de vista de la filosofía los defectos de la ingenuidad eran mucho más serios que sus ventajas. Ese punto de vista prevaleció, y sigue prevaleciendo, a pesar de o debido al descubrimiento de la «historia», de que la filosofía clásica no planteó las cuestiones verdaderamente fundamentales de carácter «reflexivo» que conciernen a la «subjetividad» y que se plantearían cada vez con más claridad en el curso del desarrollo moderno.

El historiador común de nuestro tiempo es un descendiente espiritual no tanto del propio Hegel como del historicismo del siglo XIX. El historicismo asume que todos los períodos son igualmente «inmediatos» a «la verdad» y, por ello, se niega a juzgar el pensamiento del pasado en referencia a «la verdad» de nuestro tiempo. Su intención es entender el pensamiento, digamos, de Platón exactamente como Platón lo entendía o interpretar las afirmaciones de Platón con la perspectiva del centro de referencia, no del pensamiento moderno, sino de su propio pensamiento. Sin embargo, es constitucionalmente incapaz de estar a la altura de su intención. Supone que, por lo general y en igualdad de condiciones, el pensamiento de todas las épocas es igualmente «verdadero», porque toda filosofía es fundamentalmente la expresión de su tiempo[134] y hace de esta suposición la base de su interpretación de la filosofía clásica. Pero la

filosofía clásica, que afirmaba enseñar *la* verdad, y no solo la verdad de la Grecia clásica, no puede entenderse sobre la base de esa suposición. Al rechazar la exigencia de los clásicos como insostenible, si no como simplemente absurda, el historicismo afirma tanto como la Ilustración y el idealismo alemán que la aproximación moderna (pues se reconoce que el historicismo es característicamente moderno) es decisivamente superior a la aproximación clásica. El historicismo proporciona tan poco como otras escuelas modernas un motivo filosófico para el esfuerzo genuinamente histórico por entender la filosofía clásica exactamente del mismo modo como se entendía a sí misma.

Para entender la filosofía clásica debemos interesarnos en serio por ella, debemos tomarla tan en serio como sea posible. Pero no podemos hacerlo si no estamos preparados para considerar la posibilidad de que sus enseñanzas sean simplemente verdaderas o de que sea decisivamente superior a la filosofía moderna. Ningún prejuicio a favor de las queridas convicciones modernas debe disuadir al historiador de conceder a los pensadores de la antigüedad todo el beneficio de la duda. Cuando se entrega al estudio de la filosofía clásica, debe dejar de orientarse por las señales modernas con las que se ha familiarizado desde su temprana infancia; debe aprender a orientarse por las señales que guiaban a los filósofos clásicos. Esas viejas señales no son inmediatamente visibles; las ocultan montones de polvo y escombros. Los impedimentos más obvios, aunque en modo alguno los más peligrosos, para la comprensión genuina de los clásicos son las interpretaciones superficiales que ofrecen los libros de texto y muchas monografías y que parecen resolver mediante una fórmula el misterio de la filosofía clásica. Las señales que guiaban a los clásicos deben recuperarse antes de poder utilizarse. Antes de que el historiador logre recuperarlas no podrá evitar estar en una condición de absoluto desconcierto: se encuentra en una oscuridad que solo ilumina su conocimiento de que no sabe, esto es, no entiende, nada. Cuando se entrega al estudio de la filosofía clásica debe saber que se embarca en un viaje cuyo final está completamente oculto para él. Probablemente no regresará a las orillas de nuestro tiempo exactamente como el mismo hombre que partió de ellas.

Nuestra falta de una interpretación adecuada de la filosofía clásica se debe a la falta de un incentivo filosófico para esa interpretación. La intuición de la necesidad de una libre reexaminación de los principios modernos, una reexaminación que necesariamente presupone una comprensión adecuada de la filosofía clásica suple ahora esa falta por primera vez en varias generaciones. Lo que a primera vista es solo el resultado de las exigencias de exactitud histórica es, en realidad, el resultado de la exigencia de una reexaminación filosófica de nuestros supuestos básicos. Siendo así, la insistencia en la diferencia fundamental entre filosofía e historia —una diferencia por la que la filosofía se mantiene o cae— puede muy bien ser, en la situación presente, engañosa, por no decir peligrosa para la propia filosofía.

II

Sobre la base de esta discusión del criterio respecto al cual los libros actuales sobre

filosofía clásica deberían juzgarse, podemos pasar ahora al libro de Wild sobre la doctrina del hombre de Platón. Es evidente en seguida que para Wild, sean cuales fueran las dudas que alberguen algunos de sus lectores, *la querelle des anciens et des modernes* ya no existe. La considera definitivamente zanjada a favor de los clásicos. Después de disponer de esta cuestión fundamental, que como tal es una cuestión teórica, puede seguir con una intención práctica o política sobre el fundamento de la enseñanza clásica.

Eso lleva a consecuencias peligrosas. La enseñanza de los clásicos no puede tener un efecto práctico inmediato, porque la sociedad actual no es una *polis*. No es suficiente decir que el hombre siempre es hombre y que no hay otra diferencia entre la sociedad moderna y la sociedad que los clásicos tenían a la vista que el hecho de que aquella es más «compleja» que esta o que la diferencia entre ellas es solo de tamaño, pues aunque fuera cierto, los clásicos mismos consideraban el tamaño de crucial importancia para determinar el carácter de una sociedad. Para ser algo más específico, es cierto que lo que Platón nos enseña sobre la tiranía es indispensable para comprender el «totalitarismo» actual, pero malinterpretaríamos ese fenómeno contemporáneo identificándolo simplemente con la tiranía de la antigüedad; basta subrayar que el «totalitarismo» actual se basa fundamentalmente en «ideologías» y, en última instancia, en la ciencia popularizada o distorsionada, mientras que la tiranía antigua no tenía esa base. Puesto que hay diferencias esenciales entre la sociedad moderna y la sociedad que los clásicos tenían a la vista, la enseñanza clásica no puede aplicarse inmediatamente a la sociedad moderna, sino que ha de *hacerse* aplicable a ella, esto es, debe ser modernizada o distorsionada.

Wild no es inconsciente del peligro al que se expone. Empieza su libro con la siguiente declaración:

> Este libro no es un intento por exponer el conjunto de la filosofía de Platón, ni siquiera de una sola parte de su filosofía, como a menudo se entiende la exposición *histórica*. Su objetivo no es tanto revelar el pensamiento de Platón como revelar la naturaleza de la cultura humana y su inversión, utilizando a Platón, el filósofo, como un guía. Aunque un propósito así pueda parecer extraño para una versión de la historia como investigación de la antigüedad, estoy seguro de que a Platón no le parecería extraño.

Desde luego Platón consideraba la cuestión filosófica del mejor orden político infinitamente más importante que la cuestión histórica de lo que este o aquel individuo pensaba del mejor orden político; de ahí que nunca escribiera un libro sobre las «teorías del hombre» de otras personas. Pero también es igualmente cierto que habría preferido una investigación histórica adecuada a una investigación filosófica inadecuada: «Es mejor terminar un pequeño trabajo bien que uno grande inadecuadamente».

Wild se habría aproximado más al espíritu de despreocupación o incluso al desprecio de Platón por la verdad meramente histórica si hubiera expuesto su «filosofía de la cultura» con su nombre o si, siguiendo el ejemplo de sir Thomas More, hubiera escrito una libre imitación de la *República*, esto es, si hubiera asumido la responsabilidad de una enseñanza que es en realidad su propia enseñanza y no buscado refugio detrás del escudo de la deslumbrante autoridad de Platón. Nada le habría impedido señalar en cada ocasión cuánto había aprendido de Platón.

Al embarcarse en la ventura no platónica de escribir un libro sobre la «teoría del hombre» de Platón, Wild ha perdido todo el derecho a apelar a la desconsideración soberana de Platón con la verdad histórica y debe inclinarse ante los criterios de la exactitud histórica. Su fracaso al someterse a esos criterios, combinado con su fracaso a escribir un libro no histórico sobre la «teoría del hombre» o «la filosofía realista de la cultura», solo lleva al resultado de que no está obligado realmente a probar sus afirmaciones más importantes. Eso lo expone al peligro de hacer pasar como prueba de la tesis histórica de que Platón sostenía ciertos puntos de vista una especie de razonamiento filosófico que demuestre que los puntos de vista en cuestión son sólidos y de sustituir la demostración de esas tesis filosóficas con referencias a los pasajes platónicos donde esas tesis se afirman. Por ejemplo, obviamente cree en la necesidad y la posibilidad de una teología natural;[135] como escribe un libro sobre Platón, puede dejarlo caer refiriéndose a los pasajes platónicos en los que se presupone, o demuestra, que la existencia de Dios es cognoscible para la razón teórica sin ayuda y no está obligado directamente a establecer una demostración de la existencia de Dios.

El rechazo de Wild a exponer el conjunto de la «teoría del hombre» de Platón es irreconciliable con su opinión de que nuestros desastres se deben al rechazo de la enseñanza clásica; pues si esa opinión fuera sólida, tendríamos que recuperar la enseñanza clásica en conjunto antes de poder pensar siquiera en seleccionar partes de ella. Antes de esa recuperación completa, toda selección será arbitraria al carecer de cualquier otro principio que las predilecciones modernas. Si es cierto que *la querelle des ancients et des modernes* es el asunto principal, solo tenemos que cancelar ese asunto sustituyendo una enseñanza moderna manifiesta por una enseñanza platónica modernizada.

Por las razones indicadas, Wild está obligado a asumir que podemos encontrar en la enseñanza clásica la solución a nuestros problemas modernos. Nuestro problema se debe a la insuficiencia de la filosofía moderna. Por ello, debe darse por supuesto que los clásicos nos proporcionan un análisis, un diagnóstico y una terapia de la enfermedad moderna. Wild opone el «realismo» de la filosofía clásica al «idealismo» de la filosofía moderna y afirma que el «idealismo» es idéntico al fenómeno que Platón caracteriza como «sofistería».[136]

La tentación de identificar la filosofía moderna con la sofistería es considerable y Wild no es el primero en sucumbir a ella. Pero ¿puede a sangre fría mantenerse esa identificación? El idealismo alemán, contra el que se dirige en primer lugar el ataque de Wild, se inclinó siempre a concebir su relación con la filosofía de la Ilustración por analogía con la relación de la filosofía clásica con los sofistas griegos. De hecho, a veces tenemos la impresión de que Wild se limita a reemplazar la tesis de que «la sofistería es para la filosofía clásica lo que la Ilustración para el idealismo alemán» con la tesis de que «la sofistería es para la filosofía clásica lo que el idealismo alemán es para Wild». Sin embargo, la verdad es que, mientras que el idealismo alemán nunca perdió de vista la diferencia fundamental entre el pensamiento moderno en todas sus formas y el pensamiento clásico en todas sus formas, Wild se queda satisfecho con la identificación

incondicional del idealismo *toutcourt* —y por ello el idealismo moderno en particular, alemán y no alemán— con la sofistería. Si sus opiniones sobre este tema tuvieran que tomarse en serio, tendría que haberse limitado a afirmar que la sofistería es la consecuencia remota, indirecta e involuntaria, aunque necesaria, del esfuerzo no sofístico y genuinamente filosófico de la filosofía moderna y habría tenido que tomarse la molestia de presentar alguna prueba no retórica ni sofística de esa afirmación de gran alcance.[137]

Las propias vacilaciones de Wild ilustran suficientemente las dificultades a las que se expone la identificación del idealismo con la sofistería. Por una parte, identifica incondicionalmente el idealismo con la sofistería (311); por otra, afirma que el idealismo es la raíz de la sofistería (271, 279 y sigs., 79) y, por ello, difiere de la sofistería. Exonera aún más al idealismo al sugerir que solo es una de las raíces de la sofistería. Se dice que la raíz de la sofistería es la «confusión trascendental» y que ciertas «confusiones trascendentales» llevan a errores distintos del idealismo que también llevan a la sofistería (229 y sigs., 234, 297). Pero ni siquiera la «confusión trascendental» es necesariamente la raíz de la sofistería, pues mientras que en una ocasión se la llama «la raíz última de la sofistería» (232), en otra se dice que «está cerca de la raíz de la sofistería» (238). De este modo nos lleva poco a poco al punto de vista de que la «confusión trascendental» puede llevar tanto al idealismo como a otras herejías y que tanto el idealismo como otros errores pueden llevar a la sofistería, un punto de vista que es plausible, aunque no muy ilustrativo, puesto que incluso la verdad puede ser sofísticamente mal utilizada (273).

A lo que supuestamente Wild podría responder como sigue: la «confusión trascendental» es una «tendencia activa» que, siguiendo su propia ley, lleva a un extremo más allá del cual «la sofistería no puede ir»; en otras palabras, la posición de Protágoras, «el sofista original por excelencia» (239), y la posición de Protágoras es el idealismo (238, 254, 306). Pero —por no hablar del hecho de que, de acuerdo con lo que dice en otra parte, la sofistería *puede* ir más allá de Protágoras, esto es, hacia un «auténtico naturalismo» (254)— es difícil entender cómo podemos tratar el «idealismo» de Protágoras y el «idealismo» de Kant, Hegel o Husserl como fundamentalmente idénticos. En otras palabras, vamos definitivamente más allá de la excitación polémica legítima al identificar el idealismo filosófico moderno con la sofistería e implicar que hombres como Kant o Husserl eran «impostores subjetivos» que estaban «sometidos a la inclinación sensorial de [su público] sin considerar la verdad» y que, «con un poco de habilidad argumentativa y capacidad persuasiva» planteaban «una teoría original» que «veían al menos tan bien como la verdad, si no mucho mejor» (284, 310; las últimas citas están tomadas de los pasajes que tratan explícitamente de la esencia de la sofistería). Para expresar la misma crítica con algo menos de dureza, Wild alcanza un éxito considerable debido a la hazaña retórica de despertar la irá del lector contra los canallas que son culpables de la «confusión trascendental» o el «descuido trascendental» (297), pero no lo convence del todo de que la confusión ordinaria o el descuido ordinario sean necesariamente el resultado de la contemplación demasiado concentrada de las «agencias trascendentales» (298).

Para ver cómo llega Wild a esa sorprendente afirmación, solo tenemos que comparar lo que considera la esencia de la sofistería con el rasgo más característico del idealismo moderno. La sofistería, afirma, es esencialmente la construcción de «teorías», «sistemas» o «réplicas ideales» de la realidad, mientras que la filosofía «se entrega a la tarea de perseguir [la realidad] como es» (280, 308, 310). El idealismo moderno se concibe explícitamente como «construido» o «constituido» por, o de otra manera dependiente de, la espontaneidad del «sujeto»; en su forma «clásica», en cualquier caso, se basaba en el punto de vista de que solo podemos entender genuinamente lo que «hacemos» o «construimos». Pero ¿no existe toda la diferencia del mundo entre construir «teorías subjetivas» porque negamos que haya una diferencia fundamental entre la ciencia y la opinión o percepción sensorial (la sofistería) y construir «modelos» «ideales» porque mantenemos que solo esas construcciones hacen posible la ciencia, a diferencia de la opinión o la percepción sensorial (el idealismo moderno)? El idealismo moderno está tan lejos de ser idéntico o afín a la sofistería, en el sentido que Wild le da al término, que se mantiene o cae por la distinción platónica-aristotélica entre ciencia y opinión u percepción sensorial.

La incapacidad de Wild para hacer justicia a la filosofía moderna[138] se debe a su fracaso al considerar en serio la cuestión de por qué la filosofía moderna se reveló contra la tradición clásica, en otras palabras, las dificultades a las que la filosofía clásica estaba y sigue estando expuesta. De acuerdo con los clásicos, la ciencia presupone que el mundo es inteligible y esto, sostenían Platón y Aristóteles, es imposible si la inteligencia no «gobierna» el mundo. La ciencia clásica, podríamos decir para simplificar la discusión, depende en última instancia de la posibilidad de la teología natural como ciencia (véase *Plato's Theory of Man*, 258). Debido especialmente a la influencia de la Biblia, el punto de vista clásico se volvió cuestionable, incluso para muchos de sus partidarios. Desde luego la forma final de la filosofía clásica, esto es, la ciencia aristotélica (11, 17, 292), se mantiene o cae por la doctrina de la eternidad del universo visible, una doctrina diametralmente opuesta a la doctrina bíblica de la creación. Habríamos de tener el coraje de llamar a Lutero y Calvino sofistas antes de atrevernos a afirmar que solo los sofistas pueden cuestionar el carácter satisfactorio de la reconciliación intentada por Maimónides y Tomás de Aquino entre las enseñanzas bíblicas y las aristotélicas. Sin embargo, Wild apenas alude a la Reforma cuando habla de los orígenes de la ruptura moderna con la filosofía clásica. De cualquier manera, puede defenderse que el punto de vista de que la reflexión guiada por la noción bíblica de creación fue la que en última instancia llevó a la doctrina de que el mundo como lo ha creado Dios, o la «cosa en sí», es inaccesible al conocimiento humano o a la afirmación idealista de que el mundo hasta donde podemos entenderlo, esto es, el mundo que estudia la ciencia humana, debe ser «obra» de la mente humana.[139]

Pero sea como fuere, al leer el libro de Wild advertimos repentinamente el valor de esa versión de libro de texto de la motivación primaria de la filosofía moderna que, si la memoria es una guía digna de confianza, parte del hecho conocido de que las dificultades a las que se expone la filosofía clásica encuentran hoy su expresión más

abrumadora en el éxito de la ciencia natural moderna. Wild parece creer que puede rechazar la filosofía moderna aunque no se atreva a rechazar la ciencia moderna. Desde luego hace un uso muy ingenuo de la reciente distinción entre filosofía y ciencia (78 y sigs. y 200 y sigs.) sin considerar que no hay sitio para esa distinción en la filosofía o ciencia clásica.[140] De ese modo, asume tácitamente que la «ciencia» moderna puede reconciliarse con, o integrarse en, la «filosofía» clásica. Pero no ofrece la menor noción de cómo podría lograrse. ¿O cree que podemos salvar la distancia entre el «evolucionismo» de la biología moderna y la doctrina básica de Aristóteles de la eternidad de las especies proclamando triunfalmente que «la filosofía clásica [era] en Aristóteles y Aquino y, de hecho, universalmente antes de la decadencia del escolasticismo moderno [...] indudable e irrefutablemente, en su trato de la naturaleza, una filosofía evolutiva» (5)? Cualesquiera que sean las limitaciones de la ciencia natural moderna, su evidente éxito ha provocado una situación en la que la posibilidad de la teología natural ha perdido toda la evidencia que antes poseía y se requeriría una reflexión mucho más seria que la que Wild considera necesaria para refrenar «la especulación irresponsable, sofística» (79) sobre la teología natural, por no hablar de lo que se requeriría para restaurarla como una ciencia genuina.

Para mantener la tesis de que el idealismo moderno es idéntico a la sofistería, Wild no solo tiene que pasar completamente por alto el asunto fundamental implícito en el conflicto entre la filosofía clásica y la moderna y malinterpretar la filosofía moderna; también está obligado a malinterpretar la doctrina platónica de la sofistería. De acuerdo con su interpretación del *Sofista*, Platón veía la esencia de la sofistería (a diferencia de la filosofía, que es la «reproducción» de la verdad) en la «producción» de «construcciones artificiales» y «nuevas teorías y especulaciones originales» o «sistemas», así como en el pensamiento «productivo» o «creativo» sobre «las cosas más generales y más importantes» (280 y sigs., 304 y sigs., 308). Por supuesto, Platón no dice nada de «nuevas teorías», «especulaciones originales» ni «sistemas». Lo que dice en la «discusión vital» (279) sobre la esencia de la sofistería[141] es que la sofistería es la producción lingüística de imitaciones inexactas de todas las cosas o la reproducción en imágenes habladas de las proporciones aparentes de la realidad.

Wild admite realmente (281 y sigs.) que la sofistería así entendida es tanto más y tanto menos «productiva» o «creativa» que la filosofía misma, que en el mismo contexto (*Sofista* 235 d1 a 236 c7) posiblemente se insinúa que es la producción lingüística de imitaciones exactas de lo que es o la reproducción en imágenes habladas de las verdaderas proporciones de la realidad. Aunque se diera por supuesto que la filosofía no puede describirse con un lenguaje preciso como la producción de imitaciones exactas de la realidad, seguiríamos sin tener derecho a decir que, de acuerdo con Platón, la sofistería es fundamentalmente la producción lingüística de imitaciones inexactas de las cosas más importantes, pues, por no hablar de otras consideraciones, el sofista comparte este rasgo, de acuerdo con Platón, no solo con el orador popular sino sobre todo con muchos simples «hombres de la calle»[142] y, de hecho (pues la mera desconfianza en nuestras

opiniones sobre el todo no nos libra del hechizo de esas opiniones), con todos los no filósofos como tales.[143] No interpretamos la tesis de Platón correctamente sugiriendo que el sofista es responsable de, o el primer originador de, las «fantasías» de otros hombres, puesto que Platón aclara que las «fantasías» que el sofista defiende, elabora o destruye originan un tipo completamente distinto.[144]

Si la construcción de «teorías» fuera sofistería, todo filósofo que se equivocara, que como tal sustituye la verdad por una «teoría» propia, sería un sofista. Wild es suficientemente coherente como para utilizar «sofistería» y «falsa filosofía» como términos sinónimos (64, 232, 234). Pero ese no es desde luego el punto de vista platónico. En un pasaje del *Teeteto* (172 c3 y sigs.) que Wild considera que trata de la oposición entre filosofía y sofistería (254), Tales, que desde el punto de vista de Platón sostuvo sin duda una «falsa filosofía», es mencionado como un representante de la actitud filosófica. Si Wild estuviera en lo cierto, la designación de sofista pertenecería no solo al venerable Parménides,[145] que identificó el Uno con «un todo espacial» que él «imaginaba» (221 y sigs.), y que «perpetró los errores del acosmismo», el «absolutismo» y el «panteísmo», sino al propio Platón, cuya «ontología dinámica» («una brillante y fértil sugerencia») adolece de la «confusión de la lógica con la ontología» (292, 296), e incluso a Aristóteles, que negó la creación del mundo y por ello al creador (311). Casi nadie, excepto tal vez algunos teólogos, escaparían a ese destino.

De acuerdo con el punto de vista clásico, la sofistería no es falsa filosofía sino un modo particular de la ausencia de la filosofía o, por hablar con algo más de exactitud, el uso de la filosofía con propósitos no filosóficos por hombres de los que podríamos esperar que conocieran mejor las cosas, esto es, que son de alguna manera conscientes de la superioridad de la filosofía respecto a cualquier otro empeño. Lo que caracteriza al sofista no es la construcción de «teorías originales», de las que todos los presocráticos y el autor del *Timeo* eran al menos tan culpables como los filósofos modernos, ni, por otra parte, el escepticismo autocomplaciente, sino el propósito con el que utiliza sus discursos «constructivos» o «destructivos».[146]

Como cree que el sofista es el originador de los errores más importantes (305, 118, 121), Wild acaba afirmando que la sofistería es *la* «inversión» de la filosofía: «De todos los modos de ignorancia seguramente el del sofista [...] es el más formidable» (278, 305). De acuerdo con Platón, hay al menos dos vicios igualmente «formidables», diametralmente opuestos a la filosofía y entre sí: la sofistería y la estupidez autocomplaciente del ignorante, que confunde sus opiniones con el conocimiento (*Sofista* 267 e10 y sigs. y 229 c), como el propio Wild casi admite abiertamente en una ocasión (128). La oposición de esos dos vicios entre sí permite al filósofo, e incluso le obliga a, combatir el uno con el otro: ante el desprecio sofístico por el «sentido común» apela a la verdad adivinada por el «sentido común» y ante la satisfacción popular con el «sentido común» se alía con la duda sofística sobre ello.[147] Al insistir unilateralmente en la oposición entre el filósofo y el sofista se borra la oposición igualmente fundamental entre el filósofo y el no filósofo «no sofisticado» y, de ese modo, se acaba estableciendo

la afirmación completamente no platónica de que «todos los hombres son filósofos» (275). Mientras que, en cierto sentido, el sofista es *el* antagonista del filósofo, en otro sentido el no filósofo no sofístico es *el* antagonista: el sofista, a diferencia del vulgo, puede ser «amigo» del filósofo.[148]

La sofistería (en el sentido platónico), lejos de ser algo parecido al pecado original, como Wild entiende (305 y sigs., 311, 169), es, desde el punto de vista filosófico, un juego o una diversión infantil y el sofista, lejos de ser el malo o su emisario, es caracterizado más bien como un hombre de edad madura que no ha crecido.[149] Como Platón demuestra por la «acción» más digna de confianza antes que por el «discurso» —por su *demonstratio ad oculos* de los sofistas, especialmente en el *Protágoras* y el *Eutidemo*—, la sofistería, desde el punto de vista filosófico, es estrictamente ridícula y lo ridículo es una deformidad inofensiva.[150] Si se plantea la objeción de que Sócrates advierte al joven Hipócrates de los peligros que podrían amenazarle en manos de Protágoras, la respuesta es obvia: Sócrates también advierte a Protágoras de los peligros que le amenazan a manos de ese necio e hijo de un necio, Hipócrates, y los que se le parecen, y de que lo que es peligroso para el tipo de «Hipócrates» no es necesariamente peligroso para otros.[151] La indignación no inteligente por los sofistas que Wild imputa a Sócrates no es característica de Sócrates sino de los hombres que le persiguieron y asesinaron.[152]

Contrasta obviamente con una enseñanza a la que Platón se adhirió al final —que todo vicio y toda maldad son en última instancia involuntarios, porque proceden de la ignorancia (*Leyes* 731 c2-c7 y 860 c7-d1)— que Wild remita la sofistería, «el mayor de los males», a algo así como la ignorancia deliberada (306). La razón última de que crea que la sofistería es fundamentalmente «pensamiento creativo» o «falsa filosofía» o *la* «inversión» de la filosofía parecería ser que no lee a Platón con el espíritu de Platón sino de la Biblia. Identifica al sofista con «el hacedor de un ídolo»[153] y la sofistería con la «vana filosofía» y la «mal llamada ciencia» de la Epístola a los Colosenses y la Primera Epístola a Timoteo. En su presentación, la sofistería asume todos los colores de la idolatría, que es «la causa, el inicio y el fin de todo pecado», y de la infidelidad, que tiene su raíz en el orgullo.

Para que las observaciones anteriores no sean malinterpretadas, debe decirse que se aplican solo parcialmente a cualquier intento por interpretar la filosofía platónica en términos bíblicos. Aunque todos esos intentos sean extremadamente cuestionables, no hay necesidad alguna de que tengan que llevarse a cabo del modo particular como lo prefiere Wild, tanto en su presentación de la filosofía de Platón como en su crítica de la filosofía moderna. Esa manera particular tiene tan poco respaldo bíblico como filosófico.

III

La opinión de que podemos encontrar en la enseñanza clásica la solución a nuestro

problema se expone a una dificultad mayor causada por lo que podría llamarse «la oposición fundamental de Platón y Aristóteles». Para justificar su empresa, Wild tiene que afirmar que existe una armonía fundamental entre las dos filosofías. Admite que hay cierto «contraste» entre ellas: Platón «siempre tiende a considerar las cosas desde un punto de vista moral o práctico, mientras que Aristóteles siempre tiende a considerar las cosas desde el punto de vista teórico distanciado». Pero mantiene que ese «contraste» solo representa «dos fases distintas aunque inseparables de una misma filosofía».

De acuerdo con Wild, las respuestas de Platón son más elaboradas o más satisfactorias que las de Aristóteles respecto a la filosofía práctica, mientras que lo opuesto es cierto respecto a la filosofía teórica (6, 11, 16 y sigs., 22, 42). Al discutir la filosofía teórica de Platón sigue en lo esencial la escuela de interpretación que afirma que Platón, en sus «últimos» diálogos, abandonó la «separación» de las ideas y las cosas sensibles y adoptó de ese modo un punto de vista «dinámico» fundamentalmente distinto del punto de vista «estático» expuesto en los «primeros» diálogos, así como en los informes de Aristóteles (215 y sigs., 233 y sigs., 289 y sigs.). Wild es incapaz de demostrar su argumento porque desde el inicio enuncia las tesis platónicas cruciales en términos aristotélicos (cuando no en términos escolásticos o modernos) y entiende de ese modo las respuestas de Platón como respuestas a preguntas, no de Platón, sino de Aristóteles, es decir, incurre en una petición de principio.

Es razonable sospechar que Platón no proporciona a sus lectores respuestas explícitas o definitivas a sus preguntas más importantes, pero eso no da derecho a introducir en el argumento de Platón las respuestas explícitas y definitivas de Aristóteles, como hace constantemente Wild (199, 223, 225, 245, 267 y sigs., 287, 290 y sigs.), antes de haber considerado atentamente, y excluido mediante razonamientos sólidos, la posibilidad de que las respuestas tentativas de Platón señalen en una dirección completamente distinta a la elegida por Aristóteles. Wild no ha tenido en cuenta esa posibilidad. Si no podemos quedarnos en lo que Platón dijo explícitamente, hemos de considerar en primer lugar, y con el mayor cuidado, los informes de Aristóteles sobre la enseñanza de Platón, que van considerablemente más allá de las pruebas proporcionadas por los escritos de Platón. Wild apenas alude a esos informes.

Tal vez pueda verse más fácilmente que Wild busca en una dirección falsa la respuesta a la pregunta central de Platón con el siguiente ejemplo. Uno de los pocos pasajes en que Wild basa su tesis sobre la «ontología dinámica» de Platón es *Sofista* 247 e, donde «ser» se define tentativamente como «poder», aunque Wild considera esa definición «una sugerencia sin desarrollar» o «una especie de arreglo provisional» (291 y sigs.). Al interpretar el contexto de ese pasaje («crítica del materialismo y el idealismo»), afirma que los «materialistas» y los «idealistas» han tratado realmente de definir el ser, mientras que los «pluralistas» y los «monistas», cuyos puntos de vista Platón discute inmediatamente antes, «simplemente asumen el ser como obvio» (285, 288). Pero Platón deja claro que considera que los «pluralistas» y los «monistas» son más precisos que los «materialistas» y los «idealistas» (*Sofista* 245 e6-8, 242 c4-6), esto es, que cree que los dos primeros grupos dan por supuesto menos que los dos últimos. Wild tenía que pasar

por alto esta información crucial para realzar el significado de la definición tentativa de ser como poder. La razón de la afirmación de Platón es que, en su opinión, no planteamos la pregunta por el ser en absoluto si no la planteamos en los términos de la pregunta por «uno y muchos».[154]

Parece que para mostrar un acuerdo básico entre Platón y Aristóteles lo más importante sea probar que ambos admitían la supremacía de la teoría o la de la práctica o moralidad. Sin embargo, Wild cree que no puede existir una supremacía incondicional de ninguna: «El práctico es el orden más rico e inclusivo, mientras que el teórico es el orden más elevado y determinante» (25). Ese no es el punto de vista platónico ni el aristotélico. Si asumimos que de acuerdo con Platón la sabiduría es fundamentalmente práctica (*phronesis*) o que la idea del bien («el objeto más elevado de aprendizaje») es esencialmente práctica (30), es necesario decir que de acuerdo con Platón el orden práctico es el orden más elevado. Respecto a Aristóteles, no deja la menor duda de que la teoría, para él, es absolutamente superior en dignidad a la práctica ni de que considera que el orden práctico o moral (25 y sigs.) está muy lejos de incluir el orden teórico.[155]

La síntesis de Wild de platonismo y aristotelismo se basa en una omisión del asunto real. Los estudiosos (Erich Frank, por ejemplo) que mantienen que hay una oposición fundamental entre Platón y Aristóteles afirman que, de acuerdo con Aristóteles, no solo la teoría, sino el modo de vida teórico o filosófico, es fundamentalmente distinto de y absolutamente superior al modo de vida práctico, mientras que de acuerdo con Platón el modo de vida filosófico es intrínsecamente práctico o moral. Wild admite que tienen razón respecto a Platón (39 y sigs.) y que su intento más o menos implícito por refutar el argumento sobre Aristóteles ha fracasado. Lo mejor que puede decirse de su exposición es que ha dejado la controversia como estaba.

No se trata de negar la validez de la afirmación de Wild de que todos los objetos tratados temáticamente en los escritos de Platón se discuten desde un punto de vista práctico —en otras palabras, que al discutirlos Platón nunca pierde de vista la cuestión socrática elemental de cómo debemos vivir—, mientras que los análisis de Aristóteles han dejado esa cuestión atrás. Igualmente, tiene razón al describir el procedimiento práctico de Platón en términos tales como «protréptico», «exotérico» o «mayéutico» y subrayar la relación entre el enfoque práctico de Platón y su uso de las imágenes o mitos.[156] Pero aquí de nuevo el entusiasmo de Wild por llegar a «resultados» le ha impedido dedicar la suficiente atención a un problema teórico más serio. No se ha detenido a sopesar la dificultad aparentemente abrumadora que señala inequívocamente el término «exotérico». Por decirlo de modo más sencillo, si la enseñanza de los diálogos de Platón es exotérica, es difícil saber cómo podríamos obtener la enseñanza esotérica o seria de Platón. Si aceptamos la *Carta séptima* como auténtica, como hace Wild (13), tenemos que ir más lejos y decir que Platón nunca escribió un libro sobre los temas que le preocupaban de verdad y que, de acuerdo con su declaración más enfática, nadie que entendiera algo de esos temas —«las cosas más elevadas y primeras de la naturaleza»— escribiría jamás sobre ellos (*Carta séptima* 341 b5 y sigs. y 344 d5-5). Como el

significado de cualquier enseñanza platónica depende en lo decisivo de su enseñanza sobre la «naturaleza», aparentemente llegamos a la conclusión de que ninguna enseñanza platónica seria nos resulta accesible.

Nadie puede expresar la dificultad más enérgicamente, y al mismo tiempo señalar la solución de un modo menos intencionado, de lo que el profesor Cherniss lo ha hecho en un comentario reciente sobre el pasaje al que me acabo de referir. Dice: «Personalmente, no creo que Platón escribiera la *Carta* [*séptima*], pero, si lo hizo, debo reconocer que ha testificado de antemano contra todo cuanto yo pueda escribir sobre el propósito real de su pensamiento y debería considerar una locura surgida de la obstinada insolencia tratar de describir e incluso descubrir la doctrina seria de un hombre que ha condenado a todos los que lo hayan intentado o lo intenten alguna vez».[157]

Cherniss no tiene en cuenta que, de acuerdo con la *Carta séptima*, así como de acuerdo con el *Fedro*, ninguna escritura compuesta por un hombre serio puede ser demasiado seria[158] y, por ello, el pasaje en el que basa su veredicto debe entenderse con un grano de sal. La *Carta séptima* no condena el intento de descubrir la enseñanza seria, pues como esa enseñanza afirma ser la verdadera enseñanza, la condena equivaldría a una condena de la filosofía; la *Carta séptima* solo niega que la enseñanza seria sea comunicable como otras enseñanzas. Tampoco condena en absoluto el intento por comunicar la enseñanza seria en la escritura. El autor de la *Carta séptima* sigue diciendo que, si la enseñanza seria fuera útil para los seres humanos, consideraría la más noble acción de su vida comunicársela por escrito «a los muchos»; pero, dice, el intento no sería saludable para los seres humanos, «salvo para unos pocos que son capaces de descubrir [la enseñanza seria] por sí mismos a la menor indicación».[159] De acuerdo con la *Carta séptima*, nada habría impedido a Platón escribir sobre los temas más elevados a fin de proporcionar sutiles indicaciones a aquellos para quienes esas indicaciones serían suficientes y, de ese modo, no comunicar nada en absoluto sobre los temas más elevados a la gran mayoría de lectores. Hay pruebas suficientes en los diálogos para demostrar que eso es precisamente lo que hizo Platón[160] y que, de ese modo, los diálogos no tienen la función de comunicar sino de sugerir las verdades más importantes a «algunos», mientras que tienen al mismo tiempo la función mucho más obvia de producir un efecto saludable (civilizador, humanizador y catártico) en todos.

Pero una cosa es tratar de descubrir la enseñanza seria de Platón y otra completamente distinta presentar nuestra interpretación de esa enseñanza por escrito o en cualquier otro «discurso» público. Cherniss tiene razón al subrayar el hecho de que, de acuerdo con la *Carta séptima*, Platón repudiaba de antemano cualquier escritura que afirmara presentar «el verdadero propósito de su pensamiento». La *Carta séptima* sugiere que nadie que, siguiendo las indicaciones de Platón, haya entendido su enseñanza pensaría nunca en exponerla en público, porque llenaría a los lectores de un desprecio injustificado o de una «expectativa elevada e inútil de que han aprendido algunas cosas impresionantes». Sugiere, en otras palabras, que ningún hombre irresponsable, o nadie que trate a la ligera una advertencia platónica, logrará entender nada de la enseñanza seria de Platón.

No necesitamos la prueba de la *Carta séptima* para ver que Platón «prohibía» las exposiciones escritas de su enseñanza. Puesto que Platón evitó presentar su enseñanza más importante «con toda claridad», la prohibición de las exposiciones escritas de su enseñanza es autoimpuesta: quien presente una exposición así se vuelve, por utilizar una de las expresiones favoritas de Platón, «ridículo», en la medida en que podría ser fácilmente refutado y confundido por pasajes en los diálogos que contradicen su exposición.[161] Ninguna interpretación de la enseñanza de Platón puede demostrarse completamente mediante pruebas históricas. Para la parte crucial de su interpretación, el intérprete tiene que apoyarse en sus propios recursos: Platón no le libra de la responsabilidad de descubrir la parte decisiva del argumento por sí mismo. La controversia inmortal sobre el significado de la idea del bien es una señal suficientemente clara de esto. ¿Quién podría decir que entiende lo que Platón quiere decir con la idea del bien a menos que haya descubierto por sí mismo, aunque guiado por las sugerencias de Platón, el argumento exacto o científico que establece la necesidad y el carácter preciso de esa «idea», esto es, el argumento que solo habría satisfecho a Platón y que se negó a presentarnos en la *República* o en ninguna otra parte?

Platón compuso sus escritos de tal modo que impidiera permanentemente su uso como textos autorizados. Sus diálogos nos proporcionan no tanto una respuesta al enigma del ser como una «imitación» más articulada de ese enigma. Su enseñanza no puede convertirse en objeto de adoctrinamiento. En última instancia, sus escritos no pueden ser utilizados para ningún otro propósito que para filosofar. En particular, ningún orden social ni ningún partido que hayan existido o vayan a existir pueden reivindicar legítimamente a Platón como su patrón.

Eso no significa que la interpretación de Platón sea en lo esencial arbitraria. Por el contrario, significa que las reglas de exactitud que rigen la interpretación de los libros de Platón son mucho más estrictas que las que rigen la interpretación de la mayoría de los libros. La consideración cuidadosa de lo que varios pasajes de los diálogos dicen del carácter de los buenos escritos nos enseñará poco a poco, si aplicamos esa información platónica a la lectura de los diálogos, a adquirir reglas hermenéuticas muy específicas. El principio de esas reglas podría enunciarse tentativamente como sigue: para presentar su enseñanza Platón no solo utiliza el «contenido» de sus obras (los discursos de sus diversos personajes) sino también su «forma» (la forma dialógica en general, la forma particular de cada diálogo y de cada sección del diálogo, la acción, los personajes, los nombres, los lugares, el tiempo, las situaciones y demás); una comprensión adecuada de los diálogos comprende el «contenido» a la luz de la «forma». En otras palabras, se requiere una consideración mucho más atenta del contexto más reducido y más amplio de cada afirmación para entender los libros de Platón que para entender la mayoría de los libros. Una comprensión adecuada de los diálogos permitiría al lector descubrir las indicaciones decisivas de la enseñanza seria de Platón. No le daría respuestas ya preparadas a las preguntas últimas y más importantes de Platón.

Wild es, en cierto modo, consciente del carácter no dogmático de los diálogos platónicos. Platón, dice, «nos advierte específicamente de tomar sus propios

pensamientos, menos aún sus palabras, con seriedad excepto como posibles guías o *recordatorios* de las cosas reales en nosotros y alrededor de nosotros» (1). Si asumimos por pura conveniencia que esta es una interpretación correcta de lo que el *Fedro* dice de las deficiencias de los escritos como tales, aún tendremos dificultades considerables para ver cómo podríamos utilizar los pensamientos de Platón como guías para comprender la realidad sin conocer esos pensamientos y cómo, sin ser profetas (*Leyes* 634 e7 y sigs.), podríamos conocer los pensamientos de Platón sin escuchar las palabras de Platón. Sea como fuere, Wild no tiende a tomar una afirmación sobre las deficiencias de los escritos como tales —la afirmación de un hombre que ha escrito sus obras con un cuidado insuperable— como una indicación del hecho de que los diálogos están destinados a enmendar esas deficiencias hasta donde sea posible y, por tanto, como una admonición para leer los diálogos con el mayor cuidado, sino como un estímulo para la lectura descuidada.

De este modo, Wild divorcia casi constantemente de su contexto las afirmaciones de Platón, o más bien de los personajes de Platón, y las integra en un todo que no tiene ninguna base platónica.[162] Ni siquiera toma la precaución bastante ordinaria de evitar atribuir a Platón los puntos de vista que no expresan Sócrates ni otros «portavoces» de Platón, sino sofistas como Protágoras (101 y sigs.). Raramente, si alguna vez, se toma la molestia de exhibir ante el lector el «ascenso» de los puntos de vista populares de los que parte frecuentemente la discusión a los puntos de vista menos provisionales a los que llega y, por ello, acaba dando la misma importancia a afirmaciones que tienen peso específico muy distinto. Partiendo del principio correcto de que debemos interpretar los mitos de Platón en los términos de su filosofía, y no su filosofía en los términos de sus mitos (180), pero descuidando la relación entre el «contenido» y la «forma» de los diálogos, acaba creyendo que debe interpretar los mitos de Platón en los términos de las afirmaciones no míticas de los personajes de Platón. En otras palabras, como descuida lo que está implícito en la comparación de Platón de los discursos escritos y no escritos con los seres vivos (*Fedro* 264 b3-e2) —el principio de que en un buen escrito cada parte, por pequeña que sea, es necesaria y nada resulta superfluo—, tiende a creer que las imágenes o los mitos que tienen lugar en los diálogos se explican completamente en los diálogos.[163]

Por ejemplo, al explicar la imagen de la caverna al inicio del libro séptimo de la *República*, asume que las cuatro secciones de esa imagen corresponden exactamente a las cuatro secciones de la línea dividida con la que Platón había comparado poco antes las cuatro clases de aprehensión.[164] De ese modo, no puede comprender claramente hasta qué punto la imagen de la caverna va más allá de las otras afirmaciones de la *República*. Por mencionar solo el punto de vista más obvio, en las otras afirmaciones de la *República* la fuerza recae en la diferencia entre los objetos sensibles e inteligibles, pero la imagen de la caverna cambia el énfasis a la diferencia entre las cosas naturales y artificiales: los habitantes de la caverna, esto es, los no filósofos, no tienen idea alguna de la «naturaleza» y por ello ni siquiera conocen las cosas artificiales como lo que son;

toman las cosas artificiales según las entienden (esto es, los objetos de sus opiniones convencionales, «las sombras de las cosas artificiales») como *la* verdad.[165] Llevado por el poder de las sugerencias de Platón, Wild vislumbra que la vida en la caverna se caracteriza por el «subjetivismo social» y la «artificialidad» (191 y sigs.). Pero al no advertir que esa información crucial es parte del alcance por el que el mito va más allá de las afirmaciones no míticas, no ve que la caverna representa la ciudad[166] ni aprecia el peso específico de esa información. El resultado final es la falta de claridad sobre el punto de vista de Platón de la relación entre la filosofía y la política.

IV

Los escritores modernos que no reflexionan lo suficiente sobre los rasgos esenciales del pensamiento moderno están obligados a modernizar y, por ello, a distorsionar, el pensamiento de los clásicos. En consecuencia, Wild entiende la filosofía política de Platón como una «filosofía realista de la cultura». Cita en un gesto de aprobación la observación de un erudito de que Tomás de Aquino «no escribió ningún tratado especial sobre el tema de la cultura» y que «no utiliza la palabra en absoluto en su connotación moderna» (7). Pero no se pregunta si exactamente la misma observación no se aplica a Platón.

La «filosofía de la cultura» fue una extensión del idealismo alemán y «cultura», como término filosófico, implicaba una distinción fundamental entre «cultura» como reino de la libertad y la «creatividad» y «naturaleza» como reino de la necesidad; implicaba la negación de las normas naturales de la actividad «cultural». A Platón, por el contrario, le preocupaba principalmente descubrir «el orden natural que debe guiar los esfuerzos del hombre» (*Plato's Theory of Man*, v). La raíz histórica de nuestro concepto de «cultura» es el cambio fundamental en el concepto de «naturaleza» que se hizo visible en el siglo XVII, particularmente en el concepto de Hobbes de «estado de naturaleza». De acuerdo no solo con Platón y Aristóteles sino también con «los sofistas», lo natural era lo que podría llamarse aproximadamente lo ideal, pero desde el siglo XVII ha pasado a significar lo que uno implica cuando habla del «control» o la «conquista» de la naturaleza, en otras palabras, aquello contra lo que los esfuerzos racionales del hombre tienen que dirigirse. Wild es tan inconsciente de esta diferencia fundamental que se permite hablar del «estado de naturaleza caliclesiano-hobbesiano» (95).

Al entender la enseñanza política de Platón en los términos de la «cultura», acaba naturalmente imputando a Platón el punto de vista de que existe algo así como «el control científico de la naturaleza» (253) y que las artes u oficios sirven al propósito de lograr «el control racional, hasta donde sea posible, de cada fase de la naturaleza humana y subhumana» (88, 46, 54).[167] Posiblemente al percibir la inadecuación del término «cultura», pero obviamente no lo suficientemente preocupado por la claridad del tema central de este libro, no puede decidir si la «cultura» es idéntica a «la jerarquía técnica» y de ese modo es fundamentalmente distinta de la «vida», como dice en una serie de

pasajes (88, 135), o si es idéntica al «gran orden práctico» como un todo y de ese modo comprende todas las actividades humanas sanas, como sugiere en otra serie de pasajes (46, vi, 33 y sigs., 43 y sigs.).[168] En vista de la relación que la filosofía moderna ha ido estableciendo poco a poco entre la «cultura» y la «historia», no es sorprendente que Wild, movido por el espíritu no de Platón sino de Marx,[169] Heidegger y Dios sabe quién, hable de «la anticipación sistemática del futuro», la «naturaleza histórica de [la] inversión trascendental», etc. (29, 119, 165, 174, 179).

Lo que es cierto de la «cultura» se aplica igualmente al «realismo» o más específicamente al «realismo práctico» (v), que Wild atribuye a Platón. Si quisiéramos utilizar un lema que indique de una manera no demasiado engañosa la intención de los mayores críticos modernos de la filosofía política clásica (como Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, el *Federalista*), tendríamos que decir que oponen a la doctrina «idealista» de la Antigüedad y la Edad Media una doctrina «realista». Divorciada de cualquier análisis como sucede en la presentación de Wild, la alabanza del «realismo» político solo expresa el hecho ya «histórico» de que el «idealismo» ha dejado de ser la moda dominante.

El significado político de la filosofía política «realista» de la era moderna, que se niega a orientarse por criterios «trascendentales», consiste en el hecho de que eleva el status del hombre, esto es, de cualquier hombre, y de ese modo proporciona por primera vez una base filosófica para las aspiraciones a la democracia, más precisamente a la democracia liberal. Este hecho debe afrontarlo directamente todo aquel que quiera restaurar la enseñanza de Platón de acuerdo con «las aspiraciones vivas de nuestro tiempo» (8).

En el espíritu de su identificación del pensamiento moderno con la sofistería Wild identifica las doctrinas del contrato social de «materialistas sociales [...] como Calicles y Glaucón» con «la famosa teoría del contrato social que ha desempeñado un papel tan importante en el pensamiento político moderno» (93 y sigs.). Al hacerlo, pasa por alto el hecho de que los puntos de vista de Calicles, así como los de Platón y Aristóteles, presuponen una desigualdad natural de los hombres, mientras que los famosos «teóricos del contrato social» de los tiempos modernos asumen una igualdad natural de todos los hombres o, al menos, la irrelevancia para el derecho natural de la desigualdad de los hombres.

De hecho, Wild prácticamente guarda silencio sobre la grave cuestión de la igualdad, sobre la que Platón tuvo tanto que decir. Sin embargo, como señala en su prefacio, Wild recurre a los clásicos porque cree que «nuestro modo de vida democrático» se basa en el punto de vista clásico de la naturaleza humana, mientras que el comunismo y el nacionalsocialismo derivan del idealismo alemán. Recurre a Platón en particular porque teme «la deriva reaccionaria del aristotelismo histórico» (vi, 7 y sigs.).

Platón, de acuerdo con el argumento de Wild, reconoció la superioridad del individuo respecto a la sociedad o el Estado y «el reconocimiento de ese hecho básico por Platón y la filosofía clásica en general es responsable del respeto que se le ha dado por lo general al individuo humano durante todo el curso de la cultura occidental, al menos hasta los

tiempos modernos». De Platón podemos aprender «cuál es la base de los derechos individuales», pero la filosofía moderna es «antipersonal» y lleva a «un desprecio por el portador individual de [la] facultad racional». En otras palabras, se dice que el punto de vista moderno lleva a «una teoría del Estado totalitario», «donde, por citar a Hegel, *Staatsmacht, Religion und die Principien der Philosophie zusammenfallen*» (123 y sigs., 2, vi, 132-6, 158).

Si no lo supiéramos, solo tendríamos que tomarnos la molestia de leer el contexto del que Wild toma la cita para comprobar que Hegel se limita a parafrasear la afirmación de Platón según la cual la miseria política no ha de cesar hasta que la filosofía y el poder político coincidan y que la razón de que la parafrasee es la conciencia de la ausencia en el pensamiento de Platón del principio de la «libertad subjetiva», esto es, de la «conciencia protestante». Hegel está tan lejos de ser un «totalitario» que rechaza la filosofía política de Platón precisamente porque la considera «totalitaria». Platón, afirma, no conocía la idea de la libertad, una consecuencia de la doctrina cristiana de que «el individuo *como tal* tiene un valor infinito»; de acuerdo con Platón, el hombre solo es libre en la medida en que es un filósofo.[170] Sea lo que sea lo que pueda decirse del intento de Hegel por remontar al cristianismo la idea de la libertad del individuo, o de los derechos del hombre, vio con claridad insuperable que cuando Platón señala la superioridad absoluta del «individuo» respecto a la sociedad o el Estado, no se refiere a cualquier individuo, sino solo al filósofo.

El deseo de Wild de hacer que Platón fuera algo así como un político liberal lo lleva a afirmar que de acuerdo con Platón «todos los hombres son filósofos» o que la sabiduría «es accesible a todos» (275, 108), aunque Platón no se cansa de decir que nadie puede llegar a ser filósofo careciendo de dones naturales específicos y que las naturalezas filosóficas son extremadamente raras.[171] El único texto que Wild aduce para probar la que tal vez es su más «original teoría» es un pasaje del *Protágoras* que lee así: «Cualquier miembro vivo de una comunidad viva, por sus pensamientos diarios, es un practicante del arte de la filosofía» (101 y sigs.). Puesto que ese pasaje es parte de un discurso del sofista Protágoras, Wild caracteriza como sofístico el punto de vista que atribuye a Platón y, por ello, se aproxima posiblemente al punto de vista de Platón de un modo un tanto no platónico.[172]

Si aceptamos las tesis platónicas de que la sabiduría constituye el único título válido para gobernar, o para participar en el gobierno (111), y de que la sabiduría (que es la virtud en el sentido estricto) requiere ciertos dones naturales muy raros, acabaremos admitiendo que la desigualdad natural entre los hombres respecto a los dones naturales es políticamente decisiva, esto es, que la democracia es contraria al derecho natural. Para reconciliar sus convicciones democráticas con su platonismo, Wild está obligado a afirmar que la traducción de *aristokratia* por «aristocracia» es «desconsiderada» y que «la *República* de Platón es una *sociedad sin clases*» en la que «todas las fases o partes del Estado están gobernadas por la sabiduría, que no pertenece a ningún individuo o grupo especial».[173] ¿Es necesario mencionar que en la ciudad perfecta de Platón solo

los filósofos, un grupo extremadamente pequeño, cuando no un solo hombre, tienen derecho a gobernar, un derecho absolutamente independiente del consentimiento popular, por no hablar del control popular? En cuanto al carácter «sin clases» de la ciudad perfecta de Platón, es suficiente observar que Platón llama a sus tres partes, una de las cuales es la de los filósofos, «razas» (o «clases») y «naciones» (o «tribus»), y se dice que la pertenencia a las diversas clases es explícitamente, como regla, hereditaria.[174]

Wild sustituye simplemente el gobierno platónico de los filósofos, esto es, de un tipo específico de hombres, por el «gobierno» de la filosofía, esto es, el «gobierno» de la filosofía o ciencia popularizada sobre las mentes de todo el cuerpo de ciudadanos. Debido a su fracaso a la hora de entender la filosofía moderna, Wild no ve la diferencia fundamental entre el concepto «aristocrático» de la filosofía o ciencia, que es característico de la filosofía clásica e irreconciliable con la idea de la ilustración popular, y el concepto «democrático», que emergió primero a través del esfuerzo de hombres como Bacon, Descartes y Hobbes[175] y es la base filosófica de la ilustración popular o de la revolucionaria influencia de la filosofía en la sociedad como un todo.

Si todos los hombres son filósofos potenciales, no puede haber ninguna duda sobre la armonía natural entre la filosofía y la política que presupone la idea de la ilustración popular. Con independencia de su actitud hacia la ilustración popular, Platón habría creído en esa armonía si hubiera sostenido, como Wild piensa que hizo, que está en la esencia del filósofo, que como tal ha abandonado la «caverna» de la vida política, descender de nuevo a ella.[176] Pero de acuerdo con la *República*, en la que Platón trató este tema más comprensivamente que en ninguna otra parte, el «descenso» del filósofo se debe a la compulsión o la fuerza y esa clase de compulsión solo es legítima en el orden social perfecto: en una sociedad imperfecta, probablemente el filósofo no participe en ninguna clase de actividad política, sino que más bien llevará una vida privada.[177]

Cuando la cuestión de si existe una armonía natural entre la filosofía y la política se afirma en términos platónicos, la respuesta depende probablemente, con cualquier propósito práctico, de si se cree que la actualización del orden perfecto es «normal» o una posibilidad improbable. Desde luego Platón aceptó la segunda alternativa, como reconoce Wild (108). La respuesta dependerá en última instancia del modo como juzguemos la posibilidad de su actualización, sin tener en cuenta la probabilidad. El final del libro séptimo de la *República* apenas deja duda sobre la negación platónica de esa posibilidad.

Sea como fuere, la cuestión podría ser resuelta *ad hominem* como sigue. De acuerdo con la afirmación repetida de Platón, el orden perfecto no puede actualizarse a menos que los filósofos gobernantes posean el conocimiento directo y adecuado de la idea del bien y Wild sugiere que ese conocimiento no es posible.[178] Como se supone que el descenso del filósofo a la «caverna» tiene lugar después de que ha logrado el conocimiento directo y adecuado de la idea del bien, se sigue de la sugerencia de Wild que ese descenso no tiene lugar: el filósofo tendrá que dedicar toda su vida a la tarea

inacabada e inacabable de la filosofía. Mientras que la sugerencia de Wild se contradice con numerosos pasajes de la *República*, parece que podría apoyarse en el *Fedón*, al que se refiere.[179] Podríamos explicar la diferencia entre las enseñanzas de los dos diálogos por la diferencia entre los escenarios de sus conversaciones y podríamos defender el punto de vista de que el escenario de *Fedón* admite una presentación más «realista de la filosofía» que la *República*.[180]

Malinterpretaríamos completamente las intenciones de Wild si tuviéramos que sacar la conclusión de que está a punto de trascender la interpretación «política» de la filosofía de Platón. Su admisión de que la filosofía tiene un carácter fundamentalmente fragmentario es solo el preludio a la sugerencia de que la filosofía debe subordinarse a la teología.[181] Solo sobre la base de esa sugerencia es capaz de mantener en el marco platónico la armonía natural entre la filosofía y la política y al mismo tiempo negar la posibilidad del conocimiento directo y adecuado del «principio supremo», pues lo que no puede lograr la filosofía abandonada a sí misma puede lograrlo la filosofía iluminada por la teología. La revelación divina, no la filosofía, proporciona el conocimiento suficiente de la idea del bien que es indispensable para la actualización del orden social perfecto.

Al hacer esa tácita afirmación, Wild encuentra un ejemplo de la ciudad perfecta de Platón en la primitiva iglesia apostólica, en la que «una y la misma sabiduría [...] exige [...] la subordinación de todas las actividades vitales del cuerpo general al plan doctrinal general, formulado y protegido por los grandes concilios, mantenido y regulado por las escuelas y las oficinas administrativas de la Iglesia» (108). No necesitamos insistir en el concepto de Wild del «Estado platónico-cristiano», que también llama «Estado racional o platónico» (116 y sigs.). No hace falta decir que no hay lugar en la enseñanza de Platón para una teología «que dicta especificaciones que determinan la forma general de la filosofía» (77) ni que Wild está algo más cerca de Platón cuando designa como mitología lo que en su propio lenguaje sería teología (73 y sigs., 203). No sin una buena razón, Platón reemplazó el gobierno egipcio de los sacerdotes por el gobierno de los filósofos.

Podríamos añadir que, de acuerdo con Wild, el único ejemplo de un orden social perfecto fue más bien de corta duración. Traza un paralelismo entre el declive de la aristocracia de Platón primero en la timocracia y luego en la oligarquía y el declive de la iglesia primitiva primero en el catolicismo posconstantiniano y luego en la vida moderna, con su principio fundamental de la separación de la Iglesia y el Estado. Que Wild aún crea en la armonía natural entre la filosofía y la política solo puede deberse a su anticipación de una temprana transformación de nuestra «anarquía (democracia)» presente en «el Estado platónico-cristiano» (109 y sigs., 117). Acabamos preguntándonos con qué derecho puede oponerse a la afirmación de Maritain de que «solo la religión puede salvar al hombre del totalitarismo» y decir tranquilamente que «esa teoría simplemente no concuerda con los hechos» (9). La única explicación en la que puedo pensar es que quedara momentáneamente deslumbrado, si no iluminado, por la llama de la filosofía.

V

Podemos imaginar a un hombre que escribe un libro sobre el problema político de nuestro tiempo bajo el disfraz de un libro sobre la filosofía política de Platón. Aunque sería un libro muy malo si fuera considerado una interpretación de Platón, podría ser excelente como una guía entre las perplejidades de nuestra época. Prácticamente, Wild promete un libro así exigiendo que «tratemos de traducir el vocabulario social de Platón a términos vivos y ejemplifiquemos su discusión mediante ejemplos familiares modernos, subordinando la precisión literal, *histórica*, a la exactitud filosófica» (106 y sigs.).

Hemos comprobado que Wild afirma mirar el asunto político crucial de nuestro tiempo desde el punto de vista de una interpretación «progresista» del «modo de vida democrático» americano. Imputando, con o sin razón, sus propios puntos de vista antifascistas a Platón, desea contrarrestar el mal uso de la enseñanza de Platón por los fascistas y privar de ese modo al fascismo de una de sus armas «ideológicas» más fuertes. Mantiene que solo los supuestos eruditos pueden interpretar «la *República* como una *aristocracia*» y que «esa falacia favorita de la erudición alemana del siglo XIX», que «ahora se ha puesto de moda en América», sustenta la interpretación de la *República* como «la carta filosófica original del Fascismo» (116, 107). Tendremos que considerar brevemente cómo un hombre que obviamente es un auténtico erudito, que obviamente ha adquirido mediante logros señalados el derecho moral de llamar a los grandes historiadores y filólogos de Alemania del siglo XIX supuestos eruditos y que, además, se ha puesto la armadura de «la exactitud filosófica», cómo un hombre así salva la democracia y aplasta el fascismo.

Wild sugiere que «la concepción radical del pensamiento político fascista» es la negación de «la supremacía de la rama legislativa sobre la ejecutiva», una negación preparada por el uso de las propias palabras «soberanía», «líder» e incluso «ejecutivo» (100, 104). Por mencionar solo una de la multitud de objeciones que deberían ser evidentes para cualquiera, la sugerencia de Wild resulta una defensa muy pobre de la democracia porque, como cualquier estudiante sabe, el poder legislativo puede conferirse a uno o a algunos, así como a todos o a los representantes de todos. Wild dice muy poco, esto es, nada que no sea completamente vago, de la influencia popular en la rama legislativa, y dice demasiado, esto es, cosas contradictorias, de la relación entre «el proceso legislativo» y «la sabiduría» (103, 106). En un sentido más serio es lo que se deduce de su sugerencia sobre la relación entre Platón y el fascismo. Si la negación de la supremacía de la rama legislativa es fascismo, o se aproxima peligrosamente al fascismo, desde luego el autor del *Político*, que por cuestión de principios negaba la propia necesidad de las leyes, por no hablar de una rama legislativa del gobierno, sería uno de los precursores más destacados del fascismo. En cualquier caso, ni Platón ni Aristóteles pudieron soñar con competir con John Locke como defensores inequívocos e incondicionales de la supremacía de la rama legislativa como tal.

Wild hace una distinción entre «lo que queremos decir con *democracia* hoy» y la democracia real (111-17): «Lo que queremos decir con *democracia* hoy es el

movimiento que se aleja del» fascismo; la democracia real es algo entre la oligarquía (el gobierno de «aquellos que están en lo alto de la jerarquía productiva») y la anarquía («la conquista del consumo individualista sobre el orden productivo»). La única salvación es alguna forma de socialismo. Pero «el socialismo en la práctica real debe transformarse en alguna forma de autoritarismo, socialismo cristiano o socialismo de Estado, o en alguna forma de tiranía como el nacionalsocialismo» (113). El «socialismo de Estado», que aparentemente es lo mismo que el «socialismo propiamente dicho», es rechazado por ser «materialista» e intentar «hacer del hombre un zángano» (113). De ahí que la alternativa final sea «algún autoritarismo racional, ya sea el socialismo cristiano o el socialismo nazi, ya sea el control por la autoridad racional o el control por la autoridad irracional» (117). De ese modo, el nacionalsocialismo, a diferencia del socialismo propiamente dicho, que aparentemente tiene que clasificarse como autoritarismo irracional, adquiere al final la condición de autoritarismo racional. Wild expresa la razón con insólita claridad: «La anarquía (democracia) no puede ir más lejos [...] Nuestras grandes democracias deben seguir un camino u otro. *Debe lograrse el orden* [...] Ya no hay forma de posponer la elección», que es la elección entre el socialismo cristiano y el nacionalsocialismo (117; las cursivas son mías). No podríamos exigir de un modo más enfático que la democracia fuera abandonada de inmediato a favor de una de las dos formas de «autoritarismo racional»: el socialismo cristiano o el nacionalsocialismo.

Esa exigencia concuerda muy bien con el siguiente diagnóstico del fascismo. En su lucha contra los «*jefes políticos* parasitarios» (presumiblemente los líderes sindicales), «aquellos que están en lo alto de la jerarquía productiva» (esa «clase ordenada» a la que «dichos aspectos de la ley y el orden siguen perteneciendo»), o «el rico ordenado», están «obligados a unirse para defenderse contra las usurpaciones de la *democracia*. Si lo logran, establecerán un régimen fascista de ley y orden, acentuando las jerarquías tradicionales del Estado y suprimiendo despiadadamente toda *democracia*. La única posibilidad alternativa sería que un genio político o un zángano punzante *protegiera* a la gente de esa revolución de clase y se convirtiera en un dictador absoluto» (115).

No creo ni por un momento que Wild trate de predicar el fascismo ni el nacionalsocialismo. Con el mismo ánimo con el que hace las afirmaciones citadas en los párrafos precedentes dice que «incluso la anarquía de la *democracia* pura es preferible» al fascismo y que «el Estado tiránico» es «la mayor profundidad en la que puede hundirse la vida humana» (116 y sigs.). Con el lenguaje del profeta en el décimo libro de la *República*, Wild puede decir con razón a quienes son tentados por sus afirmaciones a elegir el nacionalsocialismo en vez de la democracia o la democracia en vez del nacionalsocialismo: «La responsabilidad es de quien elige, Wild no tiene responsabilidad». No tengo la menor duda de que lo que dice sobre el asunto de la democracia versus el fascismo es el resultado de esa misma «exactitud filosófica» que caracteriza toda su obra o de esa «firmeza insolente de la conjetura transitoria» que atribuye al «hombre democrático» (165).

Un hombre que dice ser platónico y que publica en este país, en este momento, un libro sobre la filosofía política de Platón, asume algo más que la responsabilidad ordinaria que

asume cualquier escritor. Wild no solo ha fracasado completamente a la hora de dar una imagen que no sea completamente engañosa de los puntos de vista de Platón, especialmente de sus puntos de vista políticos; también ha proporcionado a los numerosos enemigos de Platón y de los estudios platónicos el arma más potente que podrían desear. Alguien tenía que escribir algo parecido a este artículo para que la cuestión implícita en el libro de Wild, pero que nunca ha sido una cuestión para él, no sufra, hasta donde sea posible o necesario, el mismo destino que su libro tiene bien merecido.

132 John Wild, *Plato's Theory of Man. An Introduction to the Realistic Philosophy of Culture*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1946, x & 322 pp.

133 Véase Maquiavelo, *El príncipe*, caps. 14 y 15 (compárese con *Discursos* I, Introd. y cap. 58); Bodino, *Six libres de la république*, prefacio; Hobbes, *De cive* XII 3 (compárese con el prefacio) y *Leviatán*, cap. 21 (pág. 113, ed. Everyman's Library).

134 De acuerdo con un punto de vista que es muy popular hoy en día, la prueba histórica demuestra la tesis historicista: se dice que la prueba histórica demuestra que todas las enseñanzas filosóficas están «relacionadas» con su «tiempo». Aunque fuera así, nada se seguiría de ello, pues la «relación» de una enseñanza con su «tiempo» es fundamentalmente ambigua y no implica necesariamente la dependencia de la enseñanza de su tiempo; un tiempo particular puede haber sido especialmente favorable al descubrimiento de *la* verdad.

135 *Plato's Theory of Man*, págs. 11, 30, 109, 220, 229, 290, 292.

136 Ibíd., págs. 4 y sigs., 12 y sigs., 21, 234, 249, 254, 271, 301, 304, 310 y sigs.

137 Wild menciona los siguientes rasgos característicos del «idealismo»: la subordinación de la ontología a la lógica (pág. 2), la negación de la intencionalidad del pensamiento (280 n., 301), el punto de vista de que «todas las cosas son reflexivas o de que hay pensamientos inconscientes o irreflexivos» (214), la confusión de las cosas materiales con las formas, los objetos del pensamiento, y de ahí la negación de la materia, el movimiento y el cambio (5, 324, 238, 290). Su última palabra al respecto es la identificación del idealismo con «la confusión del hombre con el creador» (311), esto es, con el punto de vista de que la «conciencia», la «razón», el «sujeto», el «hombre» o la *Existenz* originan todo significado, orden y verdad o están relacionados con ellos. (Compárese con E. Husserl, *Ideen* §§ 47, 49, 55 y M. Heidegger, *Sein und Zeit* § 44, así como con «Vom Wesen des Grundes», en *Festschrift für Edmund Husserl*, Halle, 1929, pág. 98 y sigs. Me refiero a Husserl y a Heidegger porque revelan claramente que la identificación que Wild establece del idealismo con la negación de la intencionalidad o con la subordinación de la ontología a la lógica no se dirige a la raíz del asunto.) La posición de Wild es al menos tan opuesta al empirismo inglés, por ejemplo, como al idealismo alemán. Sin embargo, prefiere presentar el idealismo alemán como *el* villano. Un hombre que afirma ser platónico tiene la obligación de subrayar el hecho de que el idealismo alemán trató de restaurar elementos importantes de la enseñanza de Platón y de Aristóteles en oposición a la filosofía occidental (inglesa y francesa), aunque sobre la base de un fundamento establecido por la filosofía occidental.

138 Otro ejemplo: «Platón identifica esa misteriosa desconfianza del conocimiento universal como la fuente de la corrupción social [...] Es visible ahora en la aguda separación de *lo teórico* y *lo práctico* que proviene de Kant» (122). El autor obviamente no ha tenido en cuenta «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» de Kant. Debe de haber confundido a Kant con Burke.

139 Véase Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. de Vörlander, pág. 131 y *Kritik der Urteilskraft* § 84 y sigs.; Hobbes, *De corpore* XXV 1, *De homine* XX 4-5 y *Leviatán*, caps. 37 y 31; también Bacon, *Avance del conocimiento*, págs. 88, 94 y sigs., 132 y sigs. (ed. Everyman's Library) y Descartes, *Meditationes* I.

140 Al hablar de la distinción platónica entre matemáticas y dialéctica, Wild identifica *dianoia* con «intuición científica» y *noesis* con «intuición filosófica» (189, 197 y sigs.), contradiciendo de ese modo lo que Platón dice claramente en la *República* (533 c-d; compárese con la *Carta séptima* 342 a-b).

141 En la discusión «preliminar» (*Sofista* 221 c5 a 231 e), el extranjero eleático menciona el hecho de que el sofista puede «elaborar» las doctrinas que vende, pero aclara que es irrelevante si el sofista «elabora» sus doctrinas u otros las proporcionan (224 e2). Es el joven Teeeto, que nunca ha visto a un sofista (239 e1; compárese con *Menón* 92 b7 y sigs.), quien destaca el carácter «productivo» de la sofistería (231 d9-11). A pesar de lo que eso signifique, el Extranjero eléata afirma poco después que ese aspecto de la sofistería no es desde luego el más característico (232 b3-6; compárese 233 c10-d2).

142 Compárese *Sofista* 268 a-c con *Apologia Socratis* 22 d7.

143 Para evitar esa dificultad, Wild sugiere que «así como todos los hombres son filósofos, y Sócrates es el hombre típico, también todos los hombres son sofistas» (275). De eso se seguiría que Sócrates también es sofista, y no lo opuesto al sofista, como se sugiere en otra parte (38, 306). Asimismo, todo el argumento del *Sofista*, e incluso del libro de Wild, presupone que el sofista es un tipo humano específico diferente no solo del filósofo sino del orador, el cazador, el tirano, el amante, el político, el pintor, el comerciante y demás. No se trata de negar que Platón utilice a veces «sofista» en un sentido mucho más amplio, sino de que ese sentido más amplio como tal no es el sentido preciso. El hombre común es un «sofista» prácticamente en el mismo sentido en que el albañil o el zapatero es un «científico» (véanse *Político* 258 c6-67 y *Teeteto* 146 d1-2).

144 *República* 493 a6-9, *Político* 303 b8-c5-

145 Las afirmaciones de Wild en las págs. 128 y sigs. implican que Heráclito, Parménides y otros grandes hombres fueron sofistas.

146 Aristóteles, *Retórica* 1355 b17-22 y *Metafísica* 1004 b22-26. Una comparación de Calicles (en el *Gorgias*) con los sofistas confirma el punto de vista destacado *supra*. Calicles no es un sofista, como implica Wild (38, 306), sino un despreciador de la sofistería y lo es, precisamente, porque no es en modo alguno consciente de la superioridad de la filosofía, o la sabiduría, respecto a cualquier otro empeño. Aunque se oponga así a Sócrates más que Gorgias y Polo, está por otra parte más cerca de Sócrates que Gorgias y Polo, porque él y Sócrates son «amantes» (compárese *Gorgias* 481 d1-5 con *Sofista* 222 d7 y sigs.). Sócrates y Calicles se entregan apasionadamente a la busca de lo que consideran mejor (la filosofía y la política, respectivamente), pero la busca sofística de la filosofía es tibia, porque el sofista se preocupa apasionadamente de placeres distintos de los que derivan de la comprensión, o de la comprensión en común (la verdadera amistad), y especialmente de los placeres que derivan del «prestigio». El fracaso de Wild al distinguir entre el tipo de «Calicles» y el tipo del «sofista» subyace también a su interpretación de *República* 487 b a 497 a (121-31). Asume gratuitamente que esos pasajes se refieren a los sofistas, cuando se refieren inequívocamente a los políticos. En el mismo contexto también identifica erróneamente al sofista con el semifilósofo o con el hombre que, aunque carece de los dones naturales necesarios y está destinado por naturaleza a las artes más humildes, se consagra al estudio de la filosofía (compárese *República* 495 d7 con *Fedro* 245 a7).

147 Véase *Sofista*, de 239 e5 a 240 a2; *Teeteto*, de 196 e1 a 197 a4; *Protágoras*, de 352 b2 a 353 a; *República* 538 e5-e. Wild, que no siempre dice lo mismo sobre los mismos temas (*Gorgias* 490 e9-11), prácticamente dice en una ocasión (99) lo que he dicho *supra* para contradecir su sentimiento predominante. Véase también su observación (167) de que «el tirano público» y, por ello, no el sofista, «es el más invertido [...] de los hombres».

148 *República* 498 c9-d1, *Apologia Socratis* 23 d4-7; *Fedón* 64 b1-6; *Leyes* 821 a2 y sigs.; *Hipias mayor* 285 b5-c2.

149 *Sofista* 234 a-b, 239 d5, 259 c1-d7. Compárese con *Parménides* 128 d6-e2 y *República* 539 b2-d2.

150 *Filebo* 49 b5-d5, ARISTÓTELES, *Poética* 1449 a34-37.

151 *Protágoras* 316 c2-5 y 319 b1-c1 (compárese 310 c3-4 con *República* 549 e3 a 550 a1); *Teeteto* 151 b2-6; *República* 492 a5-8; *Menón* 91 e2 a 92 a2.

152 *Menón* 91 c1-5; compárese con *República* 536 c2-7.

153 *Plato's Theory of Man*, 284 (también 81): «el hacedor de un ídolo (*eidolon*)». Desgraciadamente Platón, en el pasaje al que se refiere Wild, así como en otra parte en el *Sofista* (235 b8 a 236 c7, 264 c4-5, 265 b1, 266 d7-8, 268 c9-d1), utiliza *eidolon* para nombrar el género que abarca tanto las «réplicas» (los productos del filósofo) como las «fantasías» (los productos del sofista, entre otros). Véase especialmente 266 b2-c6, donde Platón habla de los «ídolos» hechos por Dios.

154 En definitiva, el mismo malentendido subyace a la afirmación de Wild, supuestamente basada en *Político* 284 e a 285, de que «en las artes inferiores que se ocupan de las cosas físicas [...] la medida asume una forma cuantitativa, como en la construcción y el corte de la piedra», mientras que «en las artes superiores, que se ocupan de las estructuras no físicas (como la educación, por ejemplo), la medida es cualitativa y la obra se mide por el *medio*, lo *justo* [...] Es un gran error suponer que estas últimas artes son por tanto menos exactas que las sujetas a la medida cuantitativa» (47). Platón dice explícitamente que el arte de tejer, digamos, que todas las artes tienen que medir su obra según el medio o lo justo (*Político* 284 a5-b3 y d4-6) y que el arte de construir es más exacto que la música, la parte más importante del arte de la educación (*Filebo* 56 c4-6; *República* 376 e2-4).

155 Véase *Ética a Nicómaco* 1141 a18 y sigs., 1177 a17 y sigs., 1178 b7 y sigs. Como la afirmación de Wild de que la «sabiduría o filosofía» debe ser «tanto teórica como práctica» (17, 76) se basa en gran parte en la *Summa theologica* de Tomás de Aquino, también podemos referirnos a esta última, 2,2 q.45 a.3 y q.19 a.7, donde se aclara que, de acuerdo con la filosofía, la sabiduría es puramente teórica, mientras que, de acuerdo con la teología, la sabiduría es tan teórica como práctica, y a 1, 2 q.58 a.4-5, donde se aclara que la virtud moral y la sabiduría (en el sentido filosófico) son perfectamente independientes entre sí. La afirmación de Wild de que el orden práctico o

moral es más inclusivo que el orden teórico parece estar basada en este silogismo: el orden práctico comprende todos los objetos de la acción, pero la acción consta de teoría y acción, de ahí que el orden práctico comprenda todos los objetos de la teoría y todos los objetos de la acción (véase *Plato's Theory of Man*, 23). Obviamente Wild confunde la teoría como un modo de vida, que como tal es un objeto de elección o de acción, con los objetos de la teoría, que como tales no son objetos de elección ni de acción. El mismo error subyace a su afirmación de que de acuerdo con Aristóteles el orden teórico es más elevado que el orden práctico, «puesto que, antes de que concibamos los medios adecuados para lograr un fin, ese fin debe ser conocido» (17). El fin señalado en el pasaje aristotélico al que se refiere Wild (*Ética a Nicómaco* 1145 a7 y sigs.) es la sabiduría o la teoría como fin del esfuerzo humano, esto es, como la verdadera felicidad, que como tal no pertenece al orden teórico sino al práctico (compárese el comentario de Tomás a la *Ética*, 1, lect. 19). También podríamos decir que Wild asume gratuitamente que todas las cosas buenas o todos los fines pertenecen como tales al orden práctico o moral (23, n. 57; véase *Ética a Nicómaco* al inicio, *Metafísica* 993 b20 y sigs., *De anima* 433 a27-30). De acuerdo con Wild, el orden práctico se caracteriza por la contrariedad, mientras que el orden teórico está más allá de toda contrariedad (28, 31, 35). Pero la teoría como hábito tiene un contrario tanto como cualquier otro hábito moral (28 n. 68) y no solo los «conceptos prácticos de Platón», como sostiene Wild, sino también los teóricos (tales como ser y no ser, lo mismo y lo otro, movimiento y reposo, duro y blando, pesado y ligero) se dividen en contrarios.

156 *Plato's Theory of Man*, 6, 11, 16, 31 y sigs., 43, 74, 174, 205 y sigs., 291.

157 Harold Cherniss, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, 1945, pág. 13. Estoy completamente de acuerdo con la opinión de Cherniss de que los diálogos son la única base sólida para comprender la enseñanza de Platón, así como con su advertencia contra «el fácil error de confundir el acuerdo general [sobre la cronología relativa de los tres grandes grupos en los que pueden distribuirse todos los diálogos] con la demostración» (pág. 4).

158 *Carta séptima* 344 c3-7; *Fedro* 276 d1-e3 y 277, e5 y sigs.

159 *Carta séptima* 341 d2-e3. Compárese con *Fedro* 275 d5-e3 y 276 a5-7, así como con *Protágoras* 329 a, 343 b5, 347 e.

160 *República* 506 b8 a 507 a5, 509 c3-10, 517 b5-8, 533 a1-5; *Sofista* 257 e5 a 248 a1, 254 c5-8; *Filebo* 23 d9-e1; *Político* 262 c4-7, 263 a, 284 c7-d2; *Timeo* 28 c3-5.

161 La interpretación de Cherniss, por ejemplo, culmina en la tesis de que «ninguna idea [es] ontológicamente anterior o posterior a cualquier otra» y de que Platón «no pudo haber concebido el mundo de las ideas en sí como una jerarquía en absoluto» (53 y sigs.). Esa tesis contradice manifiestamente la enseñanza de la *República*, de acuerdo con la cual la idea del bien es la causa de todas las otras ideas y las rige (véase la nota de Cherniss sobre la idea del bien en la pág. 98).

162 Aparte de los ejemplos mencionados en otros lugares en este artículo, remito al lector a la interpretación de Wild de *Filebo* 34 c y sigs. (153 y sigs.).

163 Véanse págs. 150, 188 y sigs. Wild no ha explicado claramente cuál considera que es la función de los mitos. De acuerdo con una serie de afirmaciones (180, 205 y sigs.), los mitos están destinados a llevar al lector al «análisis formal» del tema que es representado míticamente. En otro lugar (31 y sigs., 155 y sigs., 174, 179) dice que los mitos están destinados a sugerir la «historicidad», que no puede ser aprehendida por el «análisis formal». En otra serie de pasajes (73 y sigs., 123) dice que los mitos están destinados a proporcionarnos «opiniones sólidas» sobre «la naturaleza del principio supremo y el destino último del alma».

164 Véase pág. 181 y sigs. Las cuatro partes de la «línea dividida» son la conjetura, la convicción, el razonamiento y la percepción intelectual. Las cuatro partes de la imagen de la caverna son la vida no perturbada en la caverna (hasta 515 c3), la perturbación momentánea e ineficaz de esa vida (hasta 515 e5), la huida de la caverna (hasta 516 e2) y el descenso a la caverna (hasta 517 a7). La suposición de Wild le obliga a considerar la segunda parte de la imagen de la caverna como la descripción de un «ascenso» (183 y sigs., 196), esto es, de un desencanto real, mientras que de acuerdo con Platón no puede tener lugar ningún desencanto dentro de la caverna: allí quien tiene la sospecha de la «naturaleza» suprime (o distorsiona completamente) esa sospecha. La presentación dramática de ese estadio es Calicles (véase especialmente el uso que hace de la «naturaleza» en su exposición «filosófica», *Gorgias* 482 c4 y sigs.). Respecto a la correspondencia entre el «razonamiento» y la «huida de la caverna», así como su implicación, debería advertirse que en la imagen de la caverna el estadio más elevado no es la «visión» del sol (la percepción intelectual de la idea del bien) sino el «razonamiento» sobre el sol (516 b8 y sigs. y 517 c1 y sigs.).

165 Esta, creo, es la clave del pasaje sobre las ideas de las cosas artificiales en el libro décimo de la *República*.

166 Véase (aparte del «muro» en 514 b4) la afirmación prácticamente explícita en 539 e2-5 (compárese 479 d3-5, 517 d8 y sigs., 520 c, 538 c6-d4 y e5-6). Adviértase también la forma «política» de la imagen de la caverna en la parte «política» de la *República* (414 d2 y sigs.). El carácter político de la caverna lo indica también el hecho de

que los únicos seres naturales cuyas sombras ven los habitantes de la caverna son los seres humanos (515 a5-8); para la interpretación véase *Teeteto* 174 a8 y sigs. y 175 b9 y sigs.

167 Para el punto de vista platónico de la relación entre naturaleza y arte, véase especialmente *República* 341 d7-6.

168 Por ello, en el único pasaje en el que explica lo que entiende por «filosofía de la cultura», dice primero que es «una rama de la filosofía política, una división de la ética», e inmediatamente después sugiere que es idéntica a la «filosofía práctica completa» (6; véase 42).

169 Véase *Plato's Theory of Man*, 62: «Cuando el control técnico haya conquistado el entorno humano, esos forzosos arreglos provisionales [el uso de la fuerza militar o el poder secreto sobre los hombres] se marchitarán». Que este punto de vista se opone diametralmente al punto de vista platónico parece algo claro por *Teeteto* 176 a3-b1. Por otra parte, «el dogma marxista de que toda guerra es de origen económico» no se opone tanto al punto de vista de Platón como cree Wild (97 n.27); véanse *Fedón* 65 c5-8, y *República* 372 d7 a 374 a2.

170 *Enciclopädie* §§ 552 y 482. El respeto por cualquier hombre como portador de la facultad racional es, sin duda, kantiano más que platónico o aristotélico. Nadie tiene derecho a hablar de la «abolición» implícita de la esclavitud en la *República* (*Plato's Theory of Man*, 107, n. 63) a menos que hable al mismo tiempo, y mucho más enfáticamente, de la abolición platónica explícita de la familia (respecto a la cual Wild guarda completo silencio); la primera es inseparable de la última.

171 *República* 428 d11 a 429 a4, 476 b10-c1, 491 a8-b5, 495 a10-b2, 503 b7-d12; *Timeo* 51e; *Carta séptima* 343 e a 344 a.

172 Compárese *Teeteto* 180 c7-d7 con *Protágoras* 316 d3 a 317 b6.

173 *Plato's Theory of Man*, 107. En una nota a pie de página añade: «De modo que el *número* de guardianes es indiferente. Pueden ser *uno o muchos*». La palabra que Wild traduce como muchos significa en el contexto «más (que uno)»; véase *República* 487 a, 503 b7-d12.

174 *República* 415 a7-b1, 420 b7, 428 e7, 460 c6, 466 a5, 577 a1 y b3; *Timeo* 17 c7; *Critias* 110 c3. Adviértase especialmente *Timeo* 24 a-b y 25 e, sobre la afinidad entre el orden perfecto de Platón y el sistema de castas egipcio. Para la interpretación de *República* 415 a7-b1, véase *Cratilo* 394 a-d y Aristóteles, *Política* 1255 a40 y sigs.

175 Bacon, *Novum Organum* I 122; Descartes, *Discurso del método* I, al inicio; Hobbes, *Leviatán*, caps. 13 y 15 y *Elementos de la ley* I, cap. 10 § 8; Kant, *Zum ewigen Frieden*, Zusatz 2 (compárese con Julius Ebbinghaus, *Zu Deutschlands Schicksalswende*, Frankfurt a. M., 1946, 27 y sigs.); Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede, ed. de Lasson, 2.ª ed., pág. 10 y *Rechtsphilosophie*, Vorrede, ed. de Gans, 3.ª ed., pág. 13. En consideración con el *paulatim eruditur vulgus* de Hobbes, véase «der gemeine Mann wird verständig» (El hombre común entenderá) (*Von weltlicher Oberkeit*) de Lutero. La confusión de Wild del filósofo con cualquier hombre parece deberse a la ambigüedad aparente de lo que Platón dice de la relación entre la educación y el arte político o legislativo (67): Platón «apenas parece haber decidido cuál dirige en realidad al otro» (66). Wild resuelve la dificultad de Platón afirmando, por una parte, que «el arte de gobernar atiende racionalmente a todas las necesidades específicamente irracionales del animal racional» (68) y, por otra, que el Estado de Platón es una teocracia que no admite una separación entre Iglesia y Estado (109 y sigs., 117, 122) y, por ello, atiende obviamente «las necesidades racionales del animal racional». Platón resolvió la dificultad en la *República*, cuyo tema es precisamente la relación entre la educación y la política, distinguiendo dos clases de educación (522 a2-b3), la educación de todos y la educación de los filósofos potenciales.

176 *Plato's Theory of Man*, 180, 273 y sigs., 123, 136. Para una afirmación más divergente, véase 160.

177 *República* 519 b7 a 520 c3, 592 a7-b6, 496 c5-e2. De acuerdo con Wild, *República* 518 a-b5 enseña que el ascenso y el descenso son la esencia del filósofo, a diferencia del sofista, que «no se mueve en absoluto». En ese pasaje Platón atribuye el descenso y el ascenso a dos tipos diferentes. La afirmación de Wild de que el sofista «no se mueve en absoluto ni sufre ninguna confusión real» (274) se contradice no solo con las presentaciones de Platón de los sofistas y con *Sofista* 254 a4 (citado por Wild en el mismo contexto), sino con las propias afirmaciones repetidas de Wild de que el filósofo y el sofista «se *mueven* en direcciones opuestas» (305 y sigs., 240, 254, 294; la cursiva es de Wild).

178 *Plato's Theory of Man*, 175 y sigs., 188, 203, 30, 74, 143. Véase especialmente *República* 505 a4-b1 (compárese con 504 c1-4) y 516 b4-8, 532 a7-b3.

179 *Plato's Theory of Man*, 143, 188. Compárese *Fedón* 99 c8-e1 con *República* 516 b4-8. Véase *Leyes* 897 d8-e1 y 898 d9 y sigs.

180 La *República*, podríamos decir, es deliberadamente «utópica», no solo considerando la política sino igualmente considerando la filosofía: los ciudadanos y los gobernantes que se conciben son «dioses o hijos de dioses» (*Leyes* 739 d6). Pero mientras que la utopía política no puede guiar la acción política (excepto en el vago

sentido de «inspirarla»), la utopía filosófica puede y debe guiar la acción filosófica. En otras palabras, mientras que no hay ejemplos de un «orden político» genuino (compárese *Político* 293 c5-7), hay ejemplos de filósofos genuinos. El *Fedón* también arroja luz sobre la afirmación de Wild teniendo en cuenta la razón por la que el filósofo debe «descender». El filósofo, dice, «está ligado por los lazos de la naturaleza a sus compañeros prisioneros en la Caverna» (273 y sigs.). Sin embargo, el *Fedón* muestra lo poco que Sócrates estaba ligado por lazo alguno a sus familiares más cercanos, a Jantipa y a sus hijos (60 a). Adviértanse también las observaciones algo divergentes del *Fedón* y la *República* sobre la guerra (véase *supra* nota 38).

181 Es lo que implica la siguiente afirmación: «De ese modo [esto es, sobre la base de cierta confusión]», la teología se interpretará en los términos de la filosofía, la filosofía en los términos de la ciencia y la ciencia se interpretará prácticamente en los términos del procedimiento técnico (200). Véase también 77.

SOBRE LA INTENCIÓN DE ROUSSEAU

I

La controversia propia de anticuarios sobre la intención de Rousseau oculta una controversia política sobre la naturaleza de la democracia. Podría parecer que la democracia moderna se mantiene o cae por la exigencia de que «el método de la democracia» y «el método de la inteligencia» sean idénticos. Para entender las implicaciones de esa exigencia recurrimos naturalmente a Rousseau, pues este, que se consideraba a sí mismo el primer teórico de la democracia,[182] observó que la compatibilidad de la democracia, o del gobierno libre en general, con la ciencia no era un hecho manifiesto a todo el mundo, sino más bien un serio problema.

Una comprensión adecuada de la tesis de Rousseau presupone una interpretación detallada del *Contrat social* y *Émile*. Solo por razones de espacio, por no hablar de otras, debemos limitarnos aquí a una discusión del «primer discurso» de Rousseau que ahora es convenientemente accesible, gracias al señor George Havens, en una hermosa edición bien anotada.[183] Rousseau dijo que todos sus escritos expresan los mismos principios. No hay otros principios rousseaunianos entonces que los que subyacen a su breve discurso sobre las ciencias y las artes, por muy imperfectamente que pueda haberlos expresado en el más temprano de sus escritos importantes.[184]

La tesis específica del *Discours* queda ligeramente oscurecida por el propósito inmediato con el que se escribió. Se compuso como una respuesta a la cuestión planteada por la Academia de Dijon sobre si la restauración de las ciencias y las artes había contribuido a la mejora moral. En consecuencia, lo que sorprende al lector en primer lugar es el hecho de que Rousseau tuviera el coraje, en el apogeo de la Ilustración, «de culpar a las ciencias y alabar la ignorancia» en interés de la moralidad. Sin embargo, la negación de la armonía entre la civilización y la moralidad no es la tesis específica de Rousseau. La había anticipado la propia cuestión de la Academia de Dijon. Había sido anticipada sobre todo por una tradición cuyos representantes más famosos parecían ser Montaigne y Séneca y que podía remontarse, con cierto grado de justicia, a Sócrates.[185] En realidad, lo que Rousseau llama la alabanza socrática de la ignorancia ocupa un lugar importante en el *Discours*, que cita *in extenso* un pasaje pertinente de la *Apología de Sócrates* de Platón. Pero solo tenemos que restaurar la cita en su contexto inmediato para advertir la diferencia obvia entre el *Discours* y la tradición con la que está relacionado. Rousseau cita la censura socrática de los poetas y «artistas»; no cita su censura de los políticos.[186] Lejos de dirigirse contra los políticos o legisladores democráticos o republicanos, como la «alabanza de la ignorancia» de Sócrates, la «alabanza de la ignorancia» de Rousseau se inspira incluso en un impulso republicano o democrático: ataca la Ilustración como un pilar del despotismo o monarquía absoluta.[187]

El punto de vista de Rousseau no es ininteligible. Que la Ilustración es un pilar de la

monarquía absoluta lo admitían los dos hombres que siguen siendo considerados popularmente los grandes defensores del despotismo en los tiempos modernos, Maquiavelo y Hobbes. Para verlo ha de tenerse en cuenta el hecho de que Rousseau considera la Ilustración, que ataca en el *Discours*, esencialmente hostil a la religión[188] y, así, al considerar la Ilustración un pilar del despotismo, insinúa que el despotismo, a diferencia del gobierno libre, puede prescindir de la religión. Ahora bien, Maquiavelo insinuaba que mientras que la república libre requiere la religión tal vez como su vínculo más fuerte, el temor a Dios podría reemplazarse por el temor a un príncipe competente y describía, en el mismo contexto, el tiempo de los nobles emperadores romanos, y no el período republicano de Roma, como la edad dorada en la que todo el mundo podía mantener y defender la opinión que quisiera.[189] En cuanto a Hobbes, cuyas exigencias políticas solo encuentran su cumplimiento completo en la monarquía absoluta hereditaria, enseñaba que el orden civil descansa en el temor a la muerte violenta a diferencia del temor a los «Poderes Invisibles», esto es, la religión. Como el temor a los poderes invisibles pone naturalmente en peligro la eficacia del temor a la muerte violenta, todo el plan esbozado por Hobbes requiere para su funcionamiento el debilitamiento, si no la eliminación, de la primera clase de temor; requiere un cambio de perspectiva tan radical como solo podría provocarlo la difusión del conocimiento científico. La monarquía absoluta favorecida por Hobbes más allá de cualquier otro tipo de gobierno solo es posible, en sentido estricto, como una monarquía ilustrada e ilustradora.[190]

De l'esprit des lois de Montesquieu, que apareció un año antes de que fuera concebido el *Discours*, despeja el terreno para el ataque de Rousseau al despotismo. Montesquieu contrastaba el temor como principio del despotismo con la virtud como principio de la democracia. Caracterizaba la virtud en cuestión como virtud política —esto es, el patriotismo o el amor a la igualdad— y la distinguía explícitamente de la virtud moral; sin embargo, estaba obligado implícitamente a identificar la virtud política con la virtud moral.[191] Montesquieu encontraba el hogar natural, por decirlo así, de la virtud en la antigüedad clásica y contrastaba las «pequeñas almas» de los súbditos de las monarquías modernas con la grandeza humana de los ciudadanos de las repúblicas clásicas.[192] Subrayó la oposición entre la ciencia política clásica, que se orientaba por la virtud, y la ciencia política moderna, que intentaba encontrar un sustituto para la virtud en la economía.[193] Insistió en la relación inseparable entre el principio de la democracia, por una parte, y las prohibiciones contra el lujo y la libertad y el poder excesivos de las mujeres, por otra.[194] Señaló que el cultivo del talento superior no es una necesidad primordial, tal vez ni siquiera una necesidad, para las democracias.[195] Cuestionó las «ciencias especulativas» y la «vida especulativa» con vistas a las exigencias de una república saludable y vigorosa.[196]

Para llegar a las tesis del *Discours*, Rousseau solo tenía que aislar el análisis de la

democracia en Montesquieu y hacer explícitos algunos puntos que Montesquieu dejó sin especificar. Es cierto que no podía hacerlo sin desviarse de la enseñanza de Montesquieu en conjunto o sin criticarlo.[197] A pesar de su admiración por el espíritu de la antigüedad clásica, Montesquieu oscilaba, al menos aparentemente, entre la monarquía republicana clásica y la monarquía (limitada) moderna o, lo que tal vez sea más preciso, entre el tipo de república representada por la Roma clásica y la representada por la Inglaterra del siglo XVIII.[198] Esa aparente oscilación se debía a su conciencia del problema inherente en la «virtud» como principio político. Las exigencias de la virtud no son idénticas a las de la libertad política; de hecho, pueden oponerse a ella. Exigir que la virtud gobierne probablemente sea equivalente a exigir una interferencia excesiva en la vida privada de los ciudadanos; la exigencia en cuestión podría entrar en conflicto con la indulgencia de los deseos y la debilidad humana que Montesquieu parece considerar una parte integral de la humanidad. Observaciones como esas lo llevaron a estipular que los requisitos de la virtud se ven limitados por consideraciones de «prudencia» y de ahí a identificar la virtud del legislador con la moderación, que consideraba una virtud de orden inferior. Desde el punto de vista de la libertad, a diferencia de la virtud, prefería el orden inglés al de la república clásica y desde el punto de vista de la humanidad, a diferencia de la virtud, prefería la república comercial a la república militar. De ese modo, acabó, o volvió a él, en el enfoque moderno, que consistía en tratar de encontrar un sustituto para la virtud en el espíritu fomentado por el comercio o incluso en el concepto feudal del honor.[199] Rousseau se negó, al menos al principio, a seguir a Montesquieu en su vuelta, o su adaptación, al principio moderno. Aunque de ese modo siguió siendo fiel a la causa de la virtud, no demostró ser del todo insensible a la crítica de la virtud que había motivado la vuelta de Montesquieu a la modernidad.

En cualquier caso, no resulta engañoso decir que, en el *Discours*, Rousseau empieza sacando las conclusiones más extremas que un republicano puede sacar del análisis de Montesquieu de la república. Dirige su ataque explícito y apasionado no solo contra el lujo y contra el enfoque económico de la política moderna sino igualmente contra «las ciencias y las artes», que, argumenta, presuponen el lujo y lo fomentan. Ataca especialmente la ciencia o filosofía como incompatible en su origen, en su ejercicio y en sus efectos con la salud de la sociedad, el patriotismo, la sabiduría o la virtud. Es lo suficientemente coherente como para alabar a los espartanos por no haber tolerado en su seno las artes y a los artistas, así como la ciencia y a los eruditos, e incluso alaba al califa Omar por haber ordenado la quema de los libros de la biblioteca de Alejandría.[200] Aunque argumenta que la ciencia como tal es inmoral, considera la ciencia moderna más peligrosa aún que la ciencia pagana. No dice si el carácter particular de la ciencia moderna se debe al carácter particular de su origen; se limita a señalar que mientras que la ignorancia precede normalmente a la ciencia, a la ciencia moderna la precede algo peor que la ignorancia —a saber, el escolasticismo medieval— y a remitir la liberación del escolasticismo no a la Reforma sino al «estúpido musulmán» (la conquista de Constantinopla).[201] Al advertir la diferencia entre, y la posible oposición de, la virtud en

sentido estricto y la virtud política, alaba ocasionalmente, con el espíritu de sus últimos ataques a la sociedad civil como tal, la vida de los salvajes.[202] Las tesis del *Discours* se basan explícitamente en las inducciones históricas y el razonamiento filosófico, esto es, en consideraciones completamente accesibles a la «luz natural». Aunque el ataque de Rousseau a la Ilustración concuerda en parte con los puntos de vista de la tradición bíblica y aunque a veces se refiera a esos puntos de vista, su argumento no se basa específicamente en las creencias bíblicas.[203] Ni siquiera podemos decir que se base en la teología natural. Rousseau introduce una de sus autoridades más importantes casi explícitamente como un politeísta e implica que el estado de inocencia se caracteriza por el politeísmo.[204] Cuando ataca a la ciencia por su efecto perjudicial en la religión, tiene presente la «religión civil», esto es, la religión considerada meramente un vínculo social.

II

Los críticos contemporáneos de la «alabanza de la ignorancia» de Rousseau tenían comprensiblemente la impresión de que había negado todo valor a la ciencia o filosofía y sugerido la abolición de todo conocimiento. Sin embargo, en sus réplicas declaró que no lo habían entendido y que consideraba absurdos los puntos de vista que generalmente le atribuían. Pero como dijo las cosas que prácticamente negaba haber dicho, parece que estamos obligados a concluir que no quiso decirlas. De acuerdo con el editor del *Discours*, Rousseau solo quería decir que la ciencia no debe ser preferible a, o volverse independiente de, la moralidad. Pero, añade, Rousseau se vio llevado por su entusiasmo por la virtud o su poder retórico a exagerar enormemente, mantener una «tesis algo pueril» y contradecirse inconscientemente a sí mismo.[205] El *Discours* podría corroborar aparentemente esta interpretación. Especialmente hacia su final, Rousseau reconoce de manera explícita la compatibilidad de la ciencia y la virtud. Dedica una gran alabanza a las sociedades cultas cuyos miembros deben combinar el conocimiento y la moralidad; llama a Bacon, Descartes y Newton maestros de la raza humana; exige que los eruditos de primer rango encuentren un asilo honorable en las cortes de los príncipes para ilustrar a los pueblos desde allí y de ese modo contribuir a la felicidad de los pueblos.[206]

El punto de vista de la intención de Rousseau que adopta Havens un punto de vista que llevaba, y lleva, directamente a la afirmación de Kant de la primacía de la razón práctica — se expone a una dificultad que considero insuperable. Se trata de una perspectiva sugerida por uno de los hombres que atacó el *Discours* poco después de su publicación.[207] Pero Rousseau declaró diez años después que ninguno de los que lo habían atacado había logrado entender su tesis crucial.

No puede negarse que Rousseau se contradice a sí mismo. La contradicción nos enfrenta, por así decirlo, a la página del título. Al título le sigue un lema de Ovidio, cuyo nombre se añade al lema, y que es condenado en el texto del *Discours* como uno de «esos autores obscenos cuyos nombres alarman a la castidad».[208] Para resolver la

dificultad de un modo que no sea injusto con la inteligencia ni con la habilidad literaria de Rousseau, estamos tentados de sugerir que confió las dos tesis contradictorias —la tesis favorable a las ciencias y la tesis desfavorable a ellas— a dos personajes diferentes o que habla en el *Discours* a través de dos personajes diferentes. Esta sugerencia no es tan descabellada como podría parecer a primera vista. En los últimos párrafos Rousseau se define a sí mismo como un «alma sencilla» o un «hombre común» (*homme vulgaire*) que como tal no se preocupa por la inmortalidad de la fama literaria, pero en el prefacio nos da a entender claramente que trata de vivir, como escritor, más allá de su siglo.[209] Establece una distinción entre él mismo, que no sabe nada y, al no ser un verdadero erudito ni un *bel esprit*, es solo un hombre común, y quienes enseñan a la humanidad las verdades saludables; no obstante, sabe que como autor del *Discours* (que enseña la verdad saludable de que las ciencias son peligrosas), tampoco puede evitar pertenecer al segundo tipo, esto es, a los filósofos o científicos.[210] Así como podemos decir que el *Discours* tiene dos autores distintos, podemos decir que se dirige a dos públicos distintos. En la última sección Rousseau aclara que en su calidad de hombre común se dirige a hombres comunes. Sin embargo, en el prefacio afirma que escribe solo para quienes no se han sometido a las opiniones de su siglo, de su país ni de su sociedad, esto es, solo para auténticos eruditos; en otras palabras, dice que el *Discours* no se dirige al «pueblo» ni al «público» sino solo a «algunos lectores».[211] Sugiero, entonces, que cuando Rousseau rechaza la ciencia por superflua o dañina, habla con el carácter de un hombre común que se dirige a hombres comunes y cuando habla con ese carácter no exagera en absoluto al rechazar absolutamente la ciencia. Pero lejos de ser un hombre común, es un filósofo que solo aparece bajo el disfraz de hombre común: como filósofo que se dirige a los filósofos asume naturalmente el lado de la ciencia.

Podríamos demostrar que esta es la interpretación correcta del *Discours* y con ello fundamentalmente del pensamiento de Rousseau. Defendiendo el *Discours* contra el mismo crítico que puede haber originado el punto de vista aceptado de su intención, Rousseau explica el frontispicio del *Discours* como sigue:

> La antorcha de Prometeo es la antorcha de las ciencias que se ha forjado con el propósito de inspirar a los grandes espíritus [...] El sátiro que contempla el fuego por primera vez, corre hacia él y desea abrazarlo representa a los hombres comunes que, seducidos por el barniz de las letras, se dedican indiscretamente a los estudios. El Prometeo que grita y les advierte del peligro es el ciudadano de Ginebra. Esta alegoría es justa, hermosa y, me atrevo a creer, sublime. ¿Qué deberíamos pensar de un escritor que la haya sopesado sin lograr entenderla?[212]

Rousseau, que advierte a los hombres comunes de los peligros de la ciencia, está tan lejos de considerarse a sí mismo un hombre común que se compara valientemente con Prometeo, que trae la luz de la ciencia, o del amor a la ciencia, a los pocos para los que solo está destinada.

Diez años después Rousseau declara en su *Lettre à M. de Beamount*: «El desarrollo de la ilustración y el vicio siempre tiene lugar en la misma proporción, no en los individuos, sino en los pueblos; una distinción que siempre he hecho cuidadosamente y que quienes

me han atacado nunca han sido capaces de entender».[213] La ciencia no es compatible con la virtud de «los pueblos»; es compatible con la virtud de algunos individuos, esto es, de «los grandes espíritus». La ciencia es mala, no de manera absoluta, sino solo para el pueblo o para la sociedad; es buena, e incluso necesaria, para los pocos entre quienes Rousseau se cuenta. Como dice en el *Discours*, el espíritu tiene sus necesidades igual que el cuerpo, pero mientras que las necesidades del cuerpo son los fundamentos de la sociedad, las necesidades del espíritu llevan a lo que es solo un ornamento de la sociedad; la satisfacción de las necesidades del espíritu no es lo único necesario para la sociedad y por esa misma razón es mala para la sociedad,[214] pero lo que no es una necesidad y por ello un peligro para la sociedad es una necesidad para algunos individuos. Como las necesidades del cuerpo son «la necesidad» por excelencia, Rousseau también puede decir que la sociedad se basa en la «necesidad»,[215] mientras que la ciencia no y puede, por tanto, insinuar que la ciencia, al ser radicalmente «libre», es de mayor dignidad que la sociedad. Como lo expresa cuando defiende el *Discours* contra sus críticos, «la ciencia no está hecha para el hombre», «para nosotros», «para el hombre en general»; es buena solo para algunos individuos, para el pequeño número de auténticos eruditos, para las «inteligencias celestiales». No podemos evitar recordar la alabanza de Aristóteles de la vida filosófica que es la única vida libre y fundamentalmente trans-social y de la que el hombre es capaz no *qua* mero hombre sino como parte de lo divino.[216] Rousseau desea dirigirse en serio solo a los pocos que son capaces de una vida consagrada a la ciencia, no solo en el *Discours*, sino en todos sus escritos con la posible excepción de los meramente apologéticos.[217]

El *Discours* confirma el punto de vista expuesto en el párrafo anterior, aunque más bien las observaciones accidentales que las tesis principales.[218] De hecho, una de esas tesis aparece para contradecir nuestra interpretación, pues Rousseau parece argumentar en la última sección del *Discours* que la ciencia es compatible con la sociedad. Sin embargo, en realidad no va más allá de decir que el estudio de la ciencia por los pocos que están destinados por naturaleza a él puede ser lícito desde el punto de vista de la sociedad, e incluso saludable, siempre que utilicen sus dones naturales para ilustrar al pueblo en sus deberes y lo que manifiestamente hace en el *Discours* es, precisamente, eso, a saber, ilustrar al pueblo en sus deberes. No aprueba, incluso rechaza, la sugerencia de que el filósofo debería hacer accesible al pueblo el conocimiento filosófico o científico: la ciencia es lícita o saludable solo en la medida en que no sea, como tal, un factor social. Su efecto social es necesariamente desastroso: la ilustración prepara el terreno para el despotismo. Por tanto, Rousseau ataca repetida y enfáticamente la ciencia popularizada o la difusión del conocimiento científico.[219] No hay duda de que Rousseau no exageraba al rechazar la ciencia popularizada, sino que expresaba directa y adecuadamente lo que pensaba en serio.

Debemos añadir una importante reserva. Cuando Rousseau afirma que hay una incompatibilidad natural entre la sociedad y la ciencia, entiende «natural» en sentido

aristotélico,[220] y quiere decir que la ciencia genuina es incompatible con una sociedad saludable. Al responder a uno de los críticos del *Discours*, advierte al lector contra la conclusión «de que deberíamos quemar todas las bibliotecas y destruir las universidades y las academias *hoy*» (cursivas mías). En una sociedad corrupta, en una sociedad gobernada despóticamente, la ciencia es la única redención; en una sociedad así, la ciencia y la sociedad *son* compatibles; en una sociedad así la difusión del conocimiento científico o, en otras palabras, el ataque abierto a todos los prejuicios es legítimo porque la moralidad social no puede resultar peor de lo que ya es. Pero Rousseau, que deseaba vivir más allá de su tiempo y que previó una revolución, escribía con vistas a las condiciones de una sociedad saludable que podría establecerse después de la revolución y que tendría que asumir como su modelo a Esparta antes que a Atenas. Esta perspectiva tuvo que influir en su propia actividad literaria.[221]

Todo el mundo admitirá que en el *Discours* Rousseau ataca la Ilustración en interés de la sociedad. Lo que por lo general se pasa por alto es el hecho de que ataca la Ilustración también en interés de la filosofía o la ciencia. De hecho, como considera la ciencia superior en dignidad a la sociedad, debe decirse que ataca la Ilustración principalmente en interés de la filosofía. Cuando ataca la creencia de que la difusión del conocimiento científico tiene un efecto saludable en la sociedad, se preocupa principalmente por el efecto de esa creencia en la ciencia. Le escandaliza el carácter absurdo de la filosofía que ha degenerado en una moda o de la lucha contra el prejuicio que se ha vuelto un prejuicio. Si la filosofía es idéntica a la liberación del espíritu de todos los prejuicios, la degeneración de la filosofía en un prejuicio destruiría para siempre, humanamente hablando, la posibilidad de la libertad intelectual.[222]

III

El propio Rousseau admitió que no había revelado en el *Discours* los principios que subyacen a esa obra.[223] Como el propósito de la obra es advertir al pueblo contra todo contacto con las ciencias, naturalmente sería imposible destacar en ella la dignidad superior de la ciencia; hacerlo sería equiparable a exhortar al pueblo a aprender. En otras palabras, como la filosofía puede hacerse conocida en la plaza del mercado solo como filosofía popularizada, un ataque público a la filosofía popularizada se convierte inevitablemente en un ataque a la filosofía *tout court*. Rousseau exagera entonces en el *Discours* al atacar la ciencia como simplemente mala; sin embargo, no lo hace llevado por el celo ni la retórica irresponsable, sino porque es completamente consciente de las responsabilidades que le imponen sus principios. En una declaración pública sobre la incompatibilidad de la ciencia y la sociedad, de acuerdo con sus principios, tuvo que ponerse rotundamente del lado de la ciencia contra la sociedad. No es una contradicción con el hecho de que el *Discours* se dirige en última instancia solo a «los pocos», pues un libro no solo es accesible a quienes se dirige en última instancia, sino a todos los que pueden leer. Nuestro argumento no disiente de la circunstancia de que Rousseau revelara

en sus últimos escritos algunos puntos que no había revelado en el *Discours*, pues al no revelar en los últimos escritos algunos puntos que había revelado en el *Discours* logró no revelar nunca sus principios coherentemente y, por tanto, por completo, ni hablar a través de sus publicaciones solo a quienes quería llegar. Solo al combinar la información proporcionada por el *Discours* con la proporcionada por los últimos escritos de Rousseau podemos llegar a entender los principios que subyacen a cada uno de sus escritos y a todos ellos. Aunque el *Discours* no revela claramente la condición precisa de su ataque a la ciencia, revela más claramente que los últimos escritos la razón decisiva de que la ciencia y la sociedad sean incompatibles.

Las observaciones anteriores no concuerdan con la opinión común según la cual Rousseau era absolutamente franco, una opinión que deriva el apoyo aparentemente fuerte de sus protestas de sinceridad ilimitada.[224] Por ello, tenemos que explicar tan clara y brevemente como sea posible los puntos de vista de Rousseau sobre el deber de la veracidad.

Rousseau discute este asunto en la cuarta «promenade» de las *Rêveries d'un promeneur solitaire*. La importancia de la discusión puede escapar fácilmente al lector incauto. En primer lugar, sus hábitos quedan confirmados por el carácter ingenioso de todo el libro, que ha sido escrito en una situación y en un estado de ánimo en los que las consideraciones de prudencia han dejado de tener peso; afirma que es más franco incluso que las *Confessions*, ya que se dice que ha sido escrito exclusivamente para el autor, que ya no tiene ningún pensamiento o esperanza de llegar a sus lectores. Además, la materia a la que Rousseau aplica su regla de conciencia respecto al modo de exponerla es enormemente trivial; discute en gran medida y con el espíritu de una escrupulosidad insólita la cuestión de si un autor puede pretender que su obra sea la traducción de un manuscrito griego,[225] así como algunas falsedades menores que han sido la desgracia de Rousseau expresar. Respecto a la regla como tal, que afirma haber seguido durante toda su vida adulta, podría reducirse a la proposición de que la obligación de decir la verdad se funda exclusivamente en la utilidad de la verdad. De lo que se sigue que no solo podemos suprimir o disfrazar las verdades desprovistas de toda utilidad, sino que podemos ser positivamente falsos respecto a ellas afirmando sus contrarios, sin cometer de ese modo el pecado de mentir. Rousseau se toma la molestia de añadir que las pocas mentiras que había expresado a lo largo de su vida adulta se debían a la timidez o la debilidad.[226] Tal vez sería más importante observar que se limita a discutir solo una clase de las verdades que están desprovistas de toda utilidad, a saber, las verdades inútiles: no dice una palabra sobre la otra clase que tendría que llamarse verdades peligrosas. Pero tenemos derecho a inferir de su regla general que se consideraría a sí mismo obligado a ocultar las verdades peligrosas e incluso a afirmar sus contrarios, asumiendo que existen estas verdades.

A la luz de esta conclusión, podemos entender la contribución específica del *Discours* a la exposición de los principios de Rousseau. En la introducción declara que toma el lado de la verdad. Lo hace enseñando la verdad de que la ciencia y la sociedad son

incompatibles. Pero es una verdad útil. El *Discours* está tan lejos de ponerse del lado de la verdad como tal que ataca la ciencia precisamente porque concierne a la verdad como tal, sin consideración de su utilidad y, por tanto, no se protege, debido a su intención, del peligro de llevar a verdades inútiles e incluso dañinas. Rousseau defiende que todos los secretos que la naturaleza oculta de la gente son los muchos males contra los que la protege; la ciencia accesible a la gente sería como un arma peligrosa en manos de un niño.[227] La consecuencia práctica que implica esta afirmación no puede eludirse por referencia al argumento de Rousseau de que en tiempos de corrupción extrema ninguna verdad es peligrosa, pues escribía para la posteridad antes que para su tiempo. Por no hablar del hecho de que la persecución no estaba precisamente extinguida en el siglo de Rousseau.[228]

De acuerdo con el carácter general del *Discours*, Rousseau mantiene la tesis de que la verdad científica o filosófica (la verdad sobre el todo) es simplemente inaccesible antes que la de que es inaccesible a la gente. Por ello, afirma el carácter peligroso de la busca del conocimiento antes que el del conocimiento adquirido:[229] la busca del conocimiento es peligrosa porque la verdad es inaccesible y por tanto la busca de la verdad lleva a errores peligrosos o a un escepticismo peligroso.[230] La ciencia presupone y fomenta la duda; prohíbe el asentimiento en todos los casos en que la verdad no se conozca con evidencia y al menos es posible que la verdad sobre los asuntos más importantes no sea conocida. Pero la sociedad requiere que sus miembros estén seguros de algunas cosas fundamentales. Esas certezas, «nuestros dogmas», no solo no son adquisiciones de la ciencia, sino que la ciencia los pone esencialmente en peligro: se exponen a la duda porque su falta de evidencia sale a la luz tan pronto como se investigan científicamente. No son objeto de conocimiento sino de fe. Esas certezas, o los fines a los que sirven, son sagrados.[231] La fe en los fundamentos sagrados de la sociedad, o en lo que los hace sagrados, es lo que Rousseau tiene presente cuando alaba la ignorancia: alaba la ignorancia acompañada del asentimiento reverente. Es fundamentalmente distinta de la ignorancia, que también alaba, acompañada del suspenso del asentimiento y que podría ser el resultado final del esfuerzo científico. Siguiendo una pista de Rousseau, podemos distinguir las dos clases de ignorancia como ignorancia popular e ignorancia socrática; opone ambas clases al dogmatismo de la seudociencia o de la ciencia popularizada.[232]

Como Rousseau creía que la fe genuina solo puede ser el resultado del razonamiento sólido y sería, por tanto, un privilegio del sabio, es preferible decir que de acuerdo con él la opinión en vez de la fe es la base de la sociedad. Conforme a esta posición, señala en el *Discours* que solo los auténticos eruditos no están sometidos a las opiniones de su siglo, su país o su sociedad, mientras que la mayoría de los hombres necesariamente lo está.[233] Por tanto, podemos expresar la tesis del *Discours* como sigue: como el elemento de la sociedad es la opinión, la ciencia, que es el intento de reemplazar la opinión por el conocimiento, pone en peligro la sociedad porque disuelve la opinión. Fundamentalmente por esta razón, Rousseau consideraba la ciencia y la sociedad

incompatibles. Ahora bien, el punto de vista de que el elemento de la sociedad es la opinión se vuelve peligroso solo si la busca del conocimiento es una posibilidad humana y especialmente si es la posibilidad humana más elevada. Por ello, Rousseau afirma en el *Discours* que la ciencia es mala como tal en vez de que solo es mala para la sociedad. Al expresar la verdad útil que quiere transmitir de una manera exagerada, la expresa de una manera más reservada.

Es aconsejable ilustrar el razonamiento implícito en el *Discours* con algunas consideraciones más específicas, que se insinúan al menos en la misma obra. De acuerdo con Rousseau, la sociedad civil es fundamentalmente una sociedad particular o, más precisamente, cerrada. Una sociedad civil, sostiene, puede ser saludable solo si tiene un carácter propio, lo que requiere que su individualidad sea producida o fomentada por instituciones nacionales y exclusivas. Esas instituciones deben estar animadas de una «filosofía» nacional, un modo de pensar que no es transferible a otras sociedades: «La filosofía de cada pueblo es poco apta para otro pueblo». Por otra parte, la ciencia o filosofía es esencialmente universal: es común a todos los sabios. La difusión de la filosofía o la ciencia necesariamente debilita el poder de las «filosofías» nacionales y con ello la adhesión de los ciudadanos al modo particular de vida de su comunidad. En otras palabras, mientras que la ciencia o filosofía es esencialmente cosmopolita, la sociedad debe estar animada por el espíritu del patriotismo, un patriotismo que no es en absoluto irreconciliable con los odios nacionales. La sociedad política, que es esencialmente una sociedad que tiene que defenderse de otros Estados, debe fomentar las virtudes militares y normalmente desarrolla un espíritu guerrero. La filosofía, por el contrario, destruye el espíritu de guerra.[234]

Además, la sociedad libre presupone que sus miembros han abandonado su libertad original o natural a favor de la libertad convencional, esto es, a favor de la obediencia a las leyes de la comunidad o las reglas uniformes de conducta a cuya creación cualquiera puede haber contribuido. La sociedad civil requiere conformidad o la transformación del hombre como ser natural en ciudadano; comparada con la independencia natural del hombre, toda sociedad es por tanto una forma de cautiverio. Pero la filosofía exige que el filósofo siga su «propio genio» con absoluta sinceridad o sin ninguna consideración con la voluntad general ni el modo comunitario de pensar; al filosofar el hombre afirma su libertad natural. Por ello, la filosofía y la sociedad necesariamente entran en conflicto tan pronto como la filosofía se vuelve un factor social.[235]

Asimismo, la sociedad libre se crea a través de la sustitución de la desigualdad natural por la igualdad convencional. Sin embargo, el propósito de la ciencia requiere el cultivo del talento, esto es, de la desigualdad natural; su fomento de la desigualdad es tan característico que podríamos incluso preguntarnos si el interés por la superioridad, esto es, el deseo de gloria o el orgullo, no será la raíz de la ciencia. Por mucho que pueda decirse de la gloria política, es menos conspicua que la gloria que asiste al desarrollo intelectual —Esparta fue menos brillante que Atenas— y, sobre todo, la sociedad, como tal, que tiene sus raíces en la necesidad, posiblemente no tenga sus raíces en el

orgullo.[236]

IV

Decir que la ciencia y la sociedad son incompatibles es una cosa, decir que la ciencia y la virtud son incompatibles es otra. La segunda tesis podría reducirse a la primera si la virtud fuera esencialmente política o social. No hay duda de que Rousseau a menudo identifica la virtud con la virtud política. Sin embargo, el mero hecho de que a veces ataque la sociedad civil, como tal, en nombre de la virtud, alabando la virtud del hombre primitivo, demuestra que distingue entre la virtud política y otra clase de virtud.[237] Eso no significa que su ataque a la ciencia en nombre de la virtud, como tal, sea simplemente una exageración, pues al menos es posible que la distinción entre las dos clases de virtud sea solo provisional. En sus últimos escritos Rousseau distingue explícitamente entre «bondad» y «virtud»: la bondad pertenece al hombre como ser natural, mientras que la virtud o moralidad pertenece al hombre como ciudadano, ya que presupone esencialmente el contrato social o la convención. El hombre bueno, a diferencia del virtuoso, solo es bueno para sí mismo, porque es bueno solo mientras obtiene placer de ser bueno o, expresado más generalmente, porque no puede hacer nada que no haga con placer. Un ser es bueno en la medida en que es autosuficiente, «solitario» o no necesita a otros y, por ello, es absolutamente feliz. Un hombre que es bueno y no virtuoso está por tanto incapacitado para la sociedad o para la acción. En el caso más importante será un *contemplatif solitaire* que encuentra en las alegrías y los raptos de la contemplación pura y desinteresada —por ejemplo, el estudio de las plantas con el espíritu de Teofrasto— la felicidad perfecta y una autosuficiencia parecida a la divina. Un hombre de esa clase, esto es, el filósofo, en la medida en que se interesa exclusivamente en aprender a diferencia de enseñar, es un miembro inútil de la sociedad porque se interesa exclusivamente en sus propios placeres y «todo ciudadano inútil puede ser considerado un hombre pernicioso».[238]

Observamos al paso que es algo engañoso decir que de acuerdo con Rousseau la virtud es una cualidad activa, mientras que la bondad es meramente pasiva. Esa descripción solo corresponde a un tipo de bondad, la bondad del hombre presocial o primitivo que es «un animal estúpido». No corresponde completamente a la bondad del hombre que es bueno y al mismo tiempo sabio. El no ser activo de este último o incluso su ser «ocioso» significa que se ha retirado del bullicio de la vida activa y se dedica a la contemplación solitaria. En otras palabras, malinterpretamos el concepto rousseauniano de la bondad natural si no tenemos en cuenta el hecho de que se refiere a dos tipos diferentes, que están en los polos opuestos de la humanidad (el hombre primitivo y el sabio) y que se complementan como hombres naturales, como seres autosuficientes, o «unidades numéricas», en contradicción con un tipo intermedio, el ciudadano u hombre social, esto es, el hombre que está ligado por los deberes o las obligaciones y que es solo una «unidad fraccionaria».[239] La función de las afirmaciones autobiográficas de Rousseau

es presentar al lector un ejemplo y una apología del hombre natural o bueno que es, o llega a ser, sabio sin ser virtuoso.

Volviendo a nuestro argumento, es como una busca radicalmente egoísta del placer como Rousseau, en su calidad de ciudadano de Ginebra, ataca la filosofía o la ciencia al inicio de su carrera, en el *Discours*.[240] Al final, en las *Rêveries*, confiesa abiertamente que siempre ha sido un miembro inútil de la sociedad, que nunca ha estado realmente capacitado para la sociedad civil y que ha encontrado la felicidad perfecta en el placer de la contemplación solitaria. En una referencia tácita a lo que ha señalado en el *Discours* sobre la relación entre la sociedad y las necesidades del cuerpo, dice en las *Rêveries* que nada relacionado con el interés de su cuerpo puede en realidad llenar su alma. Pero incluso allí, o más bien precisamente allí, se siente obligado a justificar su vida ante el tribunal de la sociedad explicando cómo el modo de vida que era realmente suyo se lo habían impuesto sus desgracias: aislado de la sociedad por la malicia de los hombres, de los sueños placenteros por el declive de su imaginación, del pensamiento por el temor a pensar en sus sufrimientos, se consagró a los dulces y simples placeres del estudio de la botánica.[241] Teniendo en cuenta que ahora admite que él mismo, el ciudadano de Ginebra, es, y siempre fue, un ciudadano inútil, ya no puede decentemente permitir que la sociedad lo considere un hombre pernicioso: aunque en el *Discours* había dicho que «cualquier ciudadano puede ser considerado como un hombre pernicioso», en las *Rêveries* dice que sus contemporáneos se han equivocado, no al apartarlo de la sociedad como un miembro inútil, sino al proscribirlo de la sociedad como un miembro pernicioso. Su última palabra sobre su tema central parece ser entonces que la ciencia y la ciudadanía son irreconciliables, pero que la sociedad puede permitirse algunos inútiles en sus márgenes, siempre que sean realmente ociosos, esto es, no perturben la sociedad con enseñanzas subversivas; en otras palabras, siempre que la sociedad no tenga conocimiento de ellos o no los tome en serio.[242]

V

En este punto, aún tenemos que enfrentarnos a la gran dificultad a la que se expone nuestro intento de comprender coherentemente la intención de Rousseau. ¿Cómo puede la conclusión a la que hemos llegado reconciliarse con la admisión de Rousseau de que la ciencia y la virtud son compatibles en los espíritus superiores o que solo son incompatibles en «los pueblos»? ¿Cómo podría su admisión de que siempre fue un miembro inútil de la sociedad y, de hecho, incapacitado para la sociedad o para una vida de virtud y deber, reconciliarse con su espíritu público y su sentido del deber tal como muestran sus escritos políticos y su convicción de que el lector inteligente de la *Profession de foi du vicaire Savoyard* «bendeciría muchas veces al hombre virtuoso y firme que se había atrevido a instruir a la humanidad de este modo»?[243] Podríamos responder, en realidad debemos responder, que el antagonismo natural entre la ciencia y la sociedad, o entre la ciencia y la virtud, no impide que la ciencia y la sociedad puedan

avenirse a una especie de acuerdo por la violencia, esto es, la posibilidad de que el filósofo pueda ser obligado por la sociedad, o por sí mismo como ciudadano, a poner sus talentos al servicio de la sociedad[244] enseñando a los pueblos sus deberes mientras que evita enseñarles filosofía o ciencia. Pero esa respuesta es evidentemente insuficiente. Rousseau no se limitó a enseñar a los pueblos sus deberes; más bien les enseñó sus derechos. Su enseñanza política no es una enseñanza popular o civil; es indudablemente una enseñanza filosófica o científica. Su enseñanza filosófica es una parte de todo el edificio de la filosofía o ciencia, que presupone la ciencia natural y lo corona.[245] Si la sociedad y la ciencia son incompatibles, si la ciencia no debe en ninguna circunstancia volverse un factor social, la ciencia social, que trata de ser una enseñanza práctica, parecería ser imposible. ¿Cómo es posible entonces la propia filosofía política de Rousseau sobre la base de su punto de vista de la relación de la ciencia y la sociedad?

Rousseau admite que, en una sociedad corrupta (como la sociedad en la que él vivía), solo la ciencia, e incluso la ilustración general, puede proporcionarle al hombre una medida de alivio. En una sociedad donde ya no es necesario ni deseable que los prejuicios sean respetados, podemos discutir libremente los fundamentos sagrados de la sociedad y buscar libremente no solo el remedio para los abusos predominantes, sino para lo que sería sencillamente la mejor solución al problema político.[246] Con esas condiciones, la presentación directa y científica de esa solución sería en el peor de los casos un pasatiempo inocente, pero asumiendo que existe la perspectiva de una revolución, la nueva ciencia política puede preparar a la opinión pública no solo para la restauración de una sociedad saludable, sino para el establecimiento de una sociedad más perfecta de la que ha existido jamás.

Desde el punto de vista de Rousseau, el problema de la sociedad no puede verse con claridad ni resolverse verdaderamente excepto sobre la base de esa crítica radical de la sociedad o de esa reflexión fundamental sobre la relación entre la sociedad y la ciencia de la que nos hemos ocupado hasta ahora. La reflexión fundamental revela la sociedad principalmente como una clase de cautiverio; el antagonismo entre la ciencia y la sociedad es el ejemplo más importante del antagonismo entre la libertad natural y el cautiverio establecido por el hombre. La independencia natural del hombre respecto a la sociedad determina el carácter general de la mejor solución al problema político: la mejor solución es una sociedad en la que el hombre siga siendo tan libre como sea posible.

Para descubrir la solución precisa, Rousseau procede como sigue. Como Hobbes y Locke, encuentra la suficiente base natural de la sociedad en el deseo natural de todos de autopreservación. Tan pronto como las facultades del hombre se desarrollan más allá de cierto punto, es incapaz de conservarse sin la ayuda de otros. Entonces los fundamentos de la sociedad no son en realidad más que las necesidades del cuerpo, las necesidad egoístas y más apremiantes de cada individuo. Esas necesidades son las que inmediatamente motivan el cuidado de la libertad: ningún ser superior puede presumir de tener el mismo interés en la autopreservación del individuo que el individuo mismo. Para

disfrutar de las ventajas de la sociedad todos deben aceptar sus cargas; todos deben someter su propia voluntad, que se dirige a su propio bien, a la voluntad general, que se dirige al bien común. La libertad en la sociedad es posible solo dentro de esos límites. El hombre es libre en el sentido político si se somete solo a la voluntad impersonal de la sociedad y no a la voluntad personal o privada de algún otro individuo o grupo de individuos. Para evitar cualquier clase de dependencia personal o cualquier clase de «gobierno privado», todos y todo deben someterse a la voluntad social, que se expresa solo en la forma de leyes generales para el establecimiento al que todos deben ser capaces de contribuir con su voto. Rousseau sabía muy bien que «la alienación total de cualquier asociado de todos sus derechos al conjunto de la comunidad», o la sumisión total de la voluntad privada a la voluntad general, requieren para ser razonables o legítimas que un número de condiciones se cumpla que raramente se cumple. La dificultad a la que su doctrina de la voluntad general se expone, la dificultad a la que se expone al nivel de la pregunta que se propone responder, tiene su expresión en estas dos cuestiones: ¿cómo puede la voluntad general, que es siempre bienintencionada, porque siempre se dirige al bien de la sociedad, presumir de ser siempre ilustrada sobre el bien de la sociedad? ¿Cómo podría llevarse a cabo la transformación del hombre natural, que se guía exclusivamente por su voluntad privada, en ciudadano, que indudablemente prefiere la voluntad general a su voluntad privada?[247]

Ahora bien, de acuerdo con Rousseau, solo la filosofía política puede expresar este problema, que no puede resolver o, más precisamente, su solución es puesta en peligro por la misma filosofía política que lleva a ella. Su solución es la acción del legislador o del «padre» de una nación, esto es, de un hombre de inteligencia superior que, al atribuir origen divino a un código que ha concebido, o al honrar a los dioses con su propia sabiduría, induce al cuerpo del ciudadano a someterse libremente a su código. La filosofía pone necesariamente en peligro esa acción del legislador, ya que los argumentos con los que el legislador tiene que convencer a los ciudadanos de su misión divina, o de la sanción divina de sus leyes, son necesariamente de una solidez dudosa.[248] Podríamos pensar que una vez que el código fuera ratificado, se desarrollara el «espíritu social» y se aceptara la legislación del sabio, debido a su probada sabiduría antes que a su pretendido origen, ya no se requeriría la creencia en el origen divino del código, pero esta sugerencia omite el hecho de que el respeto vivo hacia las viejas leyes, «el prejuicio de la antigüedad», que es indispensable para la salud de la sociedad, solo puede sobrevivir con dificultad al «descrédito» público de los relatos sobre su origen. En otras palabras, la transformación del hombre natural en ciudadano es un problema contemporáneo de la sociedad misma y por ello la sociedad tiene la necesidad continua de, al menos, un equivalente de la misteriosa e impresionante acción del legislador. La acción del legislador, así como sus últimos equivalentes (tradiciones y sentimientos), sirve al propósito de «sustituir una existencia parcial y moral por la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza». Solo si las opiniones o sentimientos generados por la sociedad superan, y por decirlo así aniquilan, los sentimientos

naturales, puede haber una sociedad estable y saludable.[249] Es decir, la sociedad tiene que hacer todo lo posible para que los ciudadanos olviden los mismos hechos que la filosofía política trae al centro de su atención, como los fundamentos de la sociedad. La sociedad se mantiene o cae por una ofuscación específica contra la que necesariamente se revela la filosofía. El problema planteado por la filosofía política debe olvidarse si funciona la solución a la que lleva la filosofía política.

Esta posición inteligible, aunque incómoda, pudo satisfacer a Rousseau, que tenía «una cabeza bien proporcionada para la que la duda era un agradable cojín». La salida más fácil de este apuro, el camino que la «generación siguiente» no podría evitar elegir, era aceptar su solución final y práctica (su «redescubrimiento de la comunidad», su noción de la voluntad general, la primacía de la conciencia o del sentimiento y la tradición) y arrojar por la borda, u olvidar, su premisa teórica («el estado de naturaleza», el individuo independiente, la primacía de la razón teórica). La solución más simple del problema de Rousseau es la solución «romántica». Podríamos decir que es una solución genuina porque consiste precisamente en hacer lo que Rousseau exigía a la época que sigue al establecimiento, o restauración, de una verdadera sociedad; a saber, olvidar la premisa «individualista» y conservar los propios pensamientos y deseos en el seno de la vida social del hombre. El precio que ha de pagarse es, directa o indirectamente, la subordinación de la filosofía a la sociedad o la integración de la filosofía en la «cultura».

Desde luego es cierto que la doctrina rousseauniana del legislador está destinada a aclarar el problema fundamental de la sociedad antes que a sugerir una solución práctica para la Europa moderna, excepto en la medida en que esa doctrina deja entrever la propia función de Rousseau. La razón precisa de que tuviera que ir más allá de la noción clásica del legislador era que esa noción es susceptible de oscurecer la soberanía del pueblo, esto es, de llevar, con todos los propósitos prácticos, a la sustitución de la supremacía de la ley por la soberanía absoluta del pueblo. La noción clásica del legislador es irreconciliable con la exigencia, tan duramente planteada por Rousseau, de las apelaciones periódicas del orden legal y constitucional a la voluntad soberana del pueblo o de la voluntad de las generaciones pasadas a la voluntad de la generación viva.[250] Por ello, Rousseau tenía que encontrar un sustituto para la acción del legislador, un sustituto que fuera compatible con el grado más alto posible de libertad del pueblo. De acuerdo con su sugerencia final, la función más fundamental originalmente confiada al legislador,[251] a saber, la transformación del hombre natural en ciudadano, tiene que desempeñarla una religión civil de la clase definida desde los puntos de vista algo distintos en el *Contrat social*, por una parte, y en *Émile*, por otra. No necesitamos entrar en la cuestión de si Rousseau creía en la religión que presentaba en la profesión de fe del vicario saboyano, una cuestión que no puede responderse por referencia a lo que dijo cuando era perseguido debido a esa profesión. Lo decisivo es el hecho de que, de acuerdo con su punto de vista explícito de la relación del conocimiento, la fe y el «pueblo», el cuerpo del ciudadano no puede tener más que la opinión sobre la verdad de esta o cualquier otra religión. Podríamos incluso preguntarnos si cualquier ser humano

puede tener el conocimiento genuino a este respecto porque, de acuerdo con la última palabra de Rousseau sobre el tema, hay «objeciones insolubles» a la religión predicada por el vicario saboyano.[252] Por tanto, cualquier religión civil parecería tener, en última instancia, el mismo carácter que el relato del legislador sobre el origen de su código, en la medida en que ambos están esencialmente en peligro por el «peligroso pirronismo» fomentado por las exigencias rigurosas de la filosofía o ciencia: las «objeciones insolubles», a las que incluso la mejor de las religiones está expuesta, son verdades peligrosas. El horror personal, y la impaciencia, de Rousseau ante la intolerancia son principalmente responsables del hecho de que no insistiera en sus escritos posteriores al *Discours* en las consecuencias que implica ese punto de vista.

VI

Rousseau mantuvo entonces, hasta el final, la tesis que había expuesto extraordinariamente al inicio de su carrera. Esa tesis, para repetirla, se explica en el sentido de que hay una desproporción fundamental entre los requisitos de la sociedad y los de la filosofía o ciencia. Se opone a la tesis de la Ilustración, de acuerdo con la cual la difusión del conocimiento filosófico o científico es incondicionalmente saludable para la sociedad, o expresado más generalmente, hay una armonía natural entre los requisitos de la sociedad y los de la ciencia. Podríamos remontar la tesis de Rousseau directamente a la distinción de Descartes entre las reglas sobre la reforma de las propias ideas y las relativas a la reforma de la sociedad.[253] Pero teniendo en cuenta los hechos de que la relación de Descartes con la Ilustración es ambigua, así como que Rousseau ataca la política moderna en nombre de la política clásica, es preferible entender la tesis de Rousseau como una reafirmación del punto de vista implícito en la filosofía política clásica y su ataque a la tesis de la Ilustración como una parte, aunque la parte más importante, de su ataque a la política moderna en nombre de la política clásica.[254] Por tanto, podría ser lícito concluir nuestro ensayo sobre la intención de Rousseau con una rápida consideración de la relación de su filosofía política con la filosofía política clásica.

Para comprender adecuadamente esa relación, debemos pasar por alto la diferencia accidental, debida a la diferencia entre el estatus social de la filosofía en el período clásico, por una parte, y el de Rousseau, por otra. Las exposiciones clásicas sobre la ciencia y la sociedad, especialmente las de Platón, aún tenían que servir al propósito de combatir un prejuicio común contra la filosofía, mientras que Rousseau tenía que luchar tal vez contra un prejuicio incluso más peligroso a favor de la filosofía: en su tiempo, la filosofía se había vuelto no solo una tradición venerada, sino una moda. Para entender la diferencia esencial, es aconsejable comenzar como sigue. Podría decirse que la premisa básica de la filosofía política clásica es el punto de vista de que la desigualdad natural de los poderes intelectuales es, o debe ser, de una importancia política decisiva. Por ello, el gobierno ilimitado del sabio, de ninguna manera responsable ante los súbditos, parece

ser la mejor solución al problema político. Esta exigencia es obviamente irreconciliable con cualquier propósito práctico con el carácter de la comunidad política. La desproporción entre los requisitos de la ciencia y los de la sociedad lleva a la consecuencia de que el orden verdadero o natural (el gobierno absoluto del sabio sobre el ignorante) debe ser reemplazado por su contrapartida o imitación política, que es el gobierno, bajo la ley, de los caballeros sobre aquellos que no son caballeros.

Las dificultades a las que se expone esa doctrina en conjunto han tentado a los pensadores políticos desde los primeros tiempos a tomar la igualdad natural de todos los hombres como un punto de partida para sus reflexiones. Esos intentos adquirieron un significado considerable cuando el carácter natural de la desigualdad de las capacidades intelectuales fue cuestionado explícitamente y, con ello, la fortaleza de la posición clásica atacada a consecuencia de la emergencia de una creencia mayor en la virtud del método a diferencia de los dones naturales. Este cambio radical es el que llevaría a la Ilustración que Rousseau atacó. En oposición a la Ilustración, vuelve a afirmar la importancia crucial de la desigualdad natural de los hombres respecto a los dones intelectuales.[255] Pero Rousseau evita las consecuencias políticas que los clásicos sacaron de este principio apelando a otro principio clásico, a saber, la desproporción entre los requisitos de la ciencia y los de la sociedad: niega que la conclusión del hecho que va de la desigualdad natural a la exigencia de la desigualdad política sea válida. La desproporción entre los requisitos de la ciencia y los de la sociedad le permite construir una política fundamentalmente igualitaria aceptando, e incluso afirmando enfáticamente, la desigualdad natural de los hombres en el aspecto más importante. Estamos tentados de decir que Rousseau fue el primero en aceptar el desafío de Platón y Aristóteles a la democracia al nivel de las reflexiones de Platón y Aristóteles y que este hecho es el que explica su posición única en la historia de la doctrina democrática.

No hace falta decir que la relación entre Rousseau y los clásicos no se agota por esa parte de la discusión que Rousseau lleva al nivel de la filosofía política clásica. Rousseau hace un despliegue radical de la filosofía política clásica aceptando el principio de la crítica de Maquiavelo a la filosofía política clásica y construyendo su doctrina sobre la ciencia natural moderna. De ese modo, acaba reemplazando la definición clásica del hombre como animal racional por la definición del hombre como agente libre o la idea de la perfección humana por la de la perfectibilidad humana, exagerando la distinción entre la virtud política y la virtud genuina en la oposición entre la virtud y la bondad y, en último lugar, aunque no sea menos importante, iniciando la combinación fatídica de la reducción de los criterios morales con el *pathos* moral de la «sinceridad». Todas las serias dificultades que han complicado la comprensión de la enseñanza de Rousseau, aun aceptando el principio sugerido en este artículo, pueden referirse al hecho de que trataba de conservar la idea clásica de la filosofía sobre la base de la ciencia moderna. Solo en pocos casos existe la necesidad de recurrir a su idiosincrasia privada para aclarar las contradicciones aparentes o reales en su enseñanza. En particular, no deseo negar que en algunas ocasiones su irritable *amour-propre* puede haber empañado su visión extraordinariamente lúcida.[256]

182 «La constitution démocratique a jusqu'à présent été mal examinée. *Tous* ceux qui en ont parlé, ou ne la connaissaient pas, ou y prenaient trop peu d'intérêt, ou avaient intérêt de la présenter sous un faux jour [...] La constitution démocratique est certainement le chef-d'oeuvre de l'art politique; mais plus l'artifice en est admirable, moins il appartient á tous les yeux de le pénétrer» (*Lettres écrites de la Montagne* VIII, ed. de Garnier, pág. 252; las cursivas son mías).

183 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (Édition critique avec une introduction et un commentaire par George Havens), Modern Language Asociation of America, Nueva York, 1946, xiii & 278 pp., 3 $. Esta obra se citará en las notas siguientes como «Havens»; al primer discurso de Rousseau se hará referencia como *Discours* y las páginas y las líneas citadas serán las de la primera edición que se indican en la edición de Havens.

184 «J'ai écrit su divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes» (*Lettre à Beaumont*, ed. de Garnier, pág. 437; compárese con pág. 457). Véase también la carta de Rousseau a Malesherbes de 12 de enero de 1762 (Havens, pág. 5). Havens dice con razón: «Le premier *Discours* [de Rousseau] est la pierre angulaire de toute son oeuvre». Respecto al juicio de Rousseau sobre el *Discours*, véase *Discours*, «Avertissement, y Havens, pág. 169, n. 24.

185 *Discours* 1-2; 13, 8-14, 5; 30, 10-12; Havens, págs. 25, 64-71 y 167. Compárese *Discours* 47, 9-15 con Jenofonte, *Económico* 4.2-3 y 6.5 y sigs. y *Discours* 57, 16-19 (la idea de una comparación de la agricultura y la filosofía) con el tema del *Económico* en conjunto. Teniendo en cuenta la tesis general del *Discours*, compárese con Jenofonte, *Ciropedia* 1 2.6, *Rep. Lac.* 2 y *Memorabilia* IV 7.

186 Compárese *Discours* 22, 12-14, 9, con *Apología de Sócrates* 21 b y sigs. Sócrates no habla de artistas sino de artesanos. El cambio de «artesanos» a «artistas» podría deberse también a la intención democrática de Rousseau; en cualquier caso, concuerda con esa intención.

187 *Discours* 6, 6-27; 16, 21 y sigs.; 21, 1; 28; 54, 18-21 (compárese con *Contrat social* I 6). Véanse también las declaraciones posteriores de Rousseau a propósito del *Discours* (Havens, págs. 5, 53 y 172), así como los comentarios de Diderot y d'Argenson (Havens, págs. 31 y 33). Que la alabanza rousseauniana de Luis XIV en el *Discours* (55, 15-17) es de dudosa sinceridad resulta evidente por la consideración momentánea de un pasaje anterior (28, 11-22).

188 *Discours* 36, 8-37, 4; 59, 6-60, 3; 11, 3-16.

189 *Discorsi* I 10-11 (compárese con I 55). Véase también Spinoza, *Tratado político* VI 40 (separación de la religión y el Estado en monarquías) y VIII 46 (necesidad de la religión pública en las aristocracias y, por implicación, en las democracias).

190 *De cive* X 18-19; *Leviathan*, caps. 12 (págs. 54-57, Everyman's Library), 14 (pág. 73), 29 (pág. 175), 30 (págs. 180 y 183) y 31 (final). Véase Ferdinand TÖNNIES, *Thomas Hobbes*, 3.ª ed., Stuttgart, 1925, págs. 53-54, 195 y 273-276. Para una discusión actual véase Louis Marlo, «Le droit d'insurrection», en *Les doctrines politiques modernes*, ed. de Boris Mirkine-Guetzévitch, Nueva York, 1947, págs. 111-34. Marlo dice: «... [le] progrès de la science [...] favorise le coup d'état et détruit matériellement et moralement les forces de résistance» (pág. 124).

191 Véase *Esprit*, «Avertissement de l'auteur» y V 2, con III 3, III 5, y IV 5. La misma ambigüedad caracteriza la tesis del *Discours* (compárese, por ejemplo, 20, 3 y sigs., con 44, 7 y sigs.). Véase Havens, págs. 183, n. 72 y 200, n. 137.

192 Compárese *Esprit* III 3, III 5, IV 4, y XI 13 con los siguientes pasajes del *Discours*: 6, 17-18; 20, 3 y sigs.; 26, 5 y sigs.; 29, 1 y sigs.; 47, 9-49, 3; 51 n.

193 «Les politiques grecs, qui vivaient dans le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même» (*Esprit* III 3). «Les anciens Politiques parloient sans cesse de moeurs et de vertu; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent» (*Discours* 38, 12-15).

194 *Esprit* VII. Compárese con *Discours* n. 6, sobre la relación entre el lujo y la monarquía (para el ejemplo de Alejandro y los ictiófagos, compárese con *Esprit* XXI 8), y 37, 12-45, 12.

195 Compárese *Esprit* V 3 (la mediocridad de los talentos) con *Discours* 53, 6 y sigs. y *Contrat social* IV 3 (la igualdad de los talentos).

196 *Esprit* IV 8, XIV 5 y 7, XXIII 21. Compárese también la censura de China en el *Discours* (16, 18-17, 18) con *Esprit* VIII 21.

197 «Le chevalier Petty a supposé, dans ses calculs, qu'un homme en Angleterre vaut ce qu'on le vendrait à Alger. Cela ne peut être bon que pour l'Angleterre: il y a des pays où un homme ne vaut rien; il y a en a où il vaut moins que rien» (*Esprit* XXIII 18). «L'un vous dira qu'un homme vaut en telle contrée la somme qu'on le vendroit à Alger; un autre en suivant ce calcul trouvera des pays où un homme ne vaut rien, et d'autres où il vaut moins que rien» (*Discours* 38, 15-26).

198 *Esprit* II 4, V 19, XX 4 y 7; compárese con VI 3 con XI 6.

199 *Esprit* III 5, XI 4, XIX 5, 9-11, 16, XX 1, XXIX 1 (compárese con III 4). Para una discusión de este problema, véase, por ejemplo, la carta de Burke a Rivarol de 1 de junio de 1791, en *Letters of Edmund Burke. A Selection*, ed. de H. J. Laski, Oxford World Classics, págs. 303-04.

200 *Discours* 13, 8-14, 5; 17, 2-7; 21, 3-5; 29, 6-11; 32, 7-21; 34, 12-35, 2; 37, 13 y sigs.; 49, 16-18; 51, 28; 54, 3-18; 60, 15 y sigs.

201 *Discours* 4, 7-21; 7, 6-14; 25, 1-5; 37, 18-38, 15; 59, 6 y sigs. Compárese con Havens, pág. 219 n. 196.

202 *Discours* 5, 14-6, 27; 19, 15-24; 44, 7 y sigs. Compárese con Havens, págs. 9, 49, 54, 181 n. 62.

203 *Discours* 3, 4-5; 31, 2-4; 32, 1-4; 42, 2-4. Havens, págs. 85, 173 n. 33, y 177 n. 48. Véanse también los pasajes indicados en la n. 7 de este artículo. Compárese con el final de la n. i del *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Que Rousseau nunca cambió de opinión al respecto no solo es evidente por la declaración general citada (n. 3 de este artículo) sino sobre todo por lo que podríamos llamar su última palabra sobre el asunto. En sus *Rêveries d'un promeneur solitaire* dice: «Dans le petit nombres de livres que je lis quelque fois encore, Plutarque [esto es, no la Biblia] est celui qui m'attache et me profite le plus» (IV, al inicio). Compárese la declaración con *Rêveries* III.

204 Compárese 44, 7 y sigs. con 26, 11 (el inicio de la prosopopeya de Fabricio, esto es, del corazón de todo el *Discours*). Véase el *Mandement* § 7, al principio, del arzobispo Beaumont.

205 Havens, págs. 36, 38, 46, 52, 58, 59, 64, 80, 87, 88, 176 n. 45, 179 n. 54, 239 n. 259, 248 n. 298.

206 *Discours* 55, 4-56, 22; 62, 15-16; 64, 3-65, 6; 24, 10-25, 2. Compárese especialmente 66, 3-12 con los paralelismos en la «profession de foi du vicaire Savoyard». Compárense las notas de Havens sobre esos pasajes, así como Havens, págs. 32-33 y 173 n. 35 sobre la recepción favorable del *Discours* por los *philosophes*. Las aparentes concesiones al punto de vista común parecen borrarse, al menos parcialmente, en los últimos párrafos (65, 8 y sigs.). Sin embargo, esos mismos parecen estar destinados a explicar por qué Rousseau había subrayado a lo largo del *Discours* la incompatibilidad de la ciencia y la virtud, pues al limitar su sugerencia final al «estado presente de las cosas», parece señalar que la tesis general del *Discours* es válida solo mientras la sociedad no sea radicalmente reformada: solo en una sociedad corrupta la ciencia y la virtud son incompatibles. Véase, sin embargo, *infra* la n. 40.

207 Havens, pág. 239 n. 259. Véase también Havens, págs. 40-41: Havens afirma, y Rousseau niega, que cierta crítica del *Discours* haya «saisi l'état de la question».

208 *Discours* 15, 13-15.

209 *Discours* II, 14-16 y 65, 8 y sigs. No es accidental que la sección del *Discours* que Rousseau escribió inmediatamente después de la concepción de la obra fuera una prosopopeya.

210 *Discours* I 1-11; 1, 7-9; 56, 11-22; 64, 19; 65, 8 y sigs. Véase Havens, pág. 201 n. 142.

211 Compárese *Discours* 1, 14-11, 16 con 2, 1-5. Véase Havens, pág. 56.

212 Véase Havens, págs. 227 n. 224 y 247 n. 297.

213 «Ces réflexions me conduisirent à de nouvelles recherches sur l'esprit humain considéré dans l'état civil; et je trouvai qu'alors le développement des lumières et des vices se faisait toujours en même raison, non dans les individus, mais dans les peuples: distinction que j'ai toujours soigneusement faite, et qu'aucun de ceux qui m'ont attaqué n'a jamais pu concevoir» (*Lettre à Beaumont*, ed. de Garnier, pág. 471).

214 *Discours* 5, 14-6, 6; 33, 3-9; 34, 15-35, 6. Compárese con *Lettre à d'Alembert*, ed. de Fontaine, pág. 121.

215 *Discours* 6, 6-8.

216 *Discours* 62, 12-14 y 63, 3-10. Véase Havens, págs. 36, 37, 45, 52, 53 y 60. Compárese con Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1177 a32 y sigs. y b26-31 y *Metafísica* 982 b25-983 aII.

217 «Tout ceci est vrai, surtout des livres qui ne sont point écrits pour le peuple, tels qu'ont *toujours* été les miens... [Quant à *l'Émile*] il s'agit d'un nouveau système d'éducation, dont j'offre le plan à l'examen des sages, et non pas d'une méthode pour les pères et les mères, à laquelle je n'ai jamais songé. Si quelquefois, *par une figure assez commune*, je *parais* leur adresser la parole, c'est, ou pour me faire mieux entendre, ou *pour m'exprimer en moins de mots*», *Lettres écrites de la Montagne* V, ed. de Garnier, pág. 202. Véase por otra parte IX, pág. 283: «Si je parlais à vous seul, je pourrais user de cette méthode; mais le sujet de ces *Lettres* intéresse un peuple entier...». Las *Cartas* son una obra apologética. Véase también III, págs. 152-153, la distinción entre los «hommes sages que sont instruits et qui savent raisonner» y quienes solo pueden tener «une foi solide et sûre», por otra parte, con «les gens bons et droits qui voient la vérité partout où ils voient la justice» y quienes son engañados por sus celos, así como «le peuple» «en toute chose esclave de ses sens», por otra. En el prefacio a su *Lettrre à d'Alembert*, Rousseau hace la siguiente observación, que es importante para comprender el *Discours* en particular: «Il ne s'agit *plus* ici d'un vain babil de philosophie, mais d'une vérité de pratique importante à tout un peuple. Il ne s'agit *plus* de parler au petit nombre, mais au public; *ni de faire penser les autres, mais d'expliquer nettement mes pensées. Il*

a donc fallu changer de style: pour me faire mieux entendre à tout le monde, j'ai dit moins de choses en plus de mots [...]». (Las cursivas en los pasajes citados son mías).

218 «Los pueblos» son explícitamente dirigidos (29, 18), Rousseau expresa su respeto por los auténticos eruditos (2, 5) o por la pequeña minoría a la que corresponde erigir monumentos en honor del espíritu humano (63, 8-10), señala que la ignorancia es despreciable (4, 12-13), habla del populacho como indigno de acercarse al santuario de las ciencias (62, 1-4). Sobre todo, cita «J'aime à contester et discourir, mais c'est avec peu d'hommes et pour moi» de Montaigne (n. 12).

219 *Discours* II, 6-14; 24, 19-21; 36, 10-37, 11; n. 59; 61, 12-37, 7. «Ne verra-t-on jamais renaître ces temps heureux où les peuples ne se mêlaient point de philosopher, mais où les Platon, les Thales et les Pythagore, épris d'un ardent désir de savoir, entreprenaient les plus grands voyages uniquement pour s'instruire...» (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, n. j; las cursivas son mías.) Compárese con *Rêveries d'un promeneur solitaire* III, ed. de Garnier, pág. 18 y VII, pág. 72.

220 Véase el lema del *Discours sur l'origine de l'inégalité*.

221 «Il y a des préjugés qu'il faut respecter... Mais lorsque tel est l'état des choses que plus rien ne saurait changer qu'en mieux, les préjugés sont-ils si respectables qu'il faille leur sacrifier la raison, la vertu, la justice, et tout le bien que la vérité pourrait faire aux hommes?» (*Lettre à Beaumont*, ed. de Garnier, págs. 471-72.) Para otra aplicación del mismo principio, véase *Letttre à d'Alembert*, ed. de Fontaine, págs. 180-90. Véase Havens, págs. 45, 46, 54, y 229 n. 232. Cuando Rousseau señala hacia el final del *Discours* que «en el estado presente de las cosas» no busca la fama ni trata de instruir a los pueblos en sus deberes no se refiere a que la incompatibilidad de la ciencia y la sociedad se deba a «el estado presente de las cosas», sino que más bien considera la situación presente tan desesperada que no puede desempeñar el deber social del filósofo más allá de lo que ha hecho en el *Discours*. La afirmación en cuestión también podría reflejar una crisis en la confianza en sí mismo (véase Havens, pág. 226, n. 222). El éxito del *Discours* lo indujo a continuar desempeñando lo que consideraba su deber social escribiendo el segundo *Discours*, el *Contrat social* y *Émile*.

222 Véanse *supra* los pasajes indicados en la n. 38, especialmente el hermoso pasaje del prefacio: «Tel fait aujourd'hui l'esprit fort et le philosophe, qui, par la même raison n'eût été qu'un fanatique du temps de la ligue».

223 Véase Havens, págs. 51 y 56. Véase también *supra* n. 36.

224 Por ejemplo, al inicio de las *Rêveries* se define a sí mismo como sigue: «Sans adresse, sans art, sans dissimulation, sans prudence, franc, ouvert, impatient, emporté [...]».

225 Esta cuestión sustituye la cuestión algo más relevante de si Rousseau tenía el derecho a atribuir alguna profesión de fe a un sacerdote católico. Esa profesión es el tema central de la «promenade» anterior.

226 «[...] tant d'hommes et de philosophes, qui dans tous les temps ont médité sur ce sujet, ont tous unanimement rejeté la possibilité de la création [*sc*. de la matière], excepté peut-être un très petit nombre qui parais sent avoir sincèrement soumis leur raison à l'autorité; sincérité que les motifs de leur intérêt, de leur sûreté, de leur repos, rendent fort suspecte, et dont il sera toujours impossible de s'assurer tant que l'on risquer a quelque chose à parler vrai» (*Lettre à Beaumont*, ed. de Garnier, pág. 461). En la misma obra Rousseau da cuenta del principio explicado en las *Rêveries* como sigue: «Pour moi, j'ai promis de dire [la vérité] en toute chose *utile*, autant qu'il serait en moi» (pág. 472; cursiva mía), y «parler au public avec franchise, avec fermeté, est un droit commun à tout les hommes, et même un devoir en toute chose *utile*» (pág. 495 n.; cursiva mía). Véase también la declaración sobre el arte de cambiar la opinión pública en la *Lettre à d'Alembert*, ed. de Fontaine, pág. 192 y sigs. Teniendo en cuenta la cuestión general de la «prudencia» de Rousseau, véase Havens, págs. 165 n. 8 y 177 n. 48.

227 *Discours* I, 9-11; 3, 2-5; 29, 11-30, 4; 33, 18-19; 34, 12-13; 36, 5-10; 55, 6-20; 56, 18-22. Véase *Lettre à d'Alembert*, ed. de Fontaine, pág. 115 n.

228 Véase *supra* pág. 150 y n. 45.

229 La tesis central del *Discours* no se ve afectada por esta incongruencia, ya que ambos argumentos llevan a la conclusión de que la busca del conocimiento es peligrosa para la sociedad.

230 *Discours* 11, 14-16; 29, 6-15; 33, 8-14; 60, 1-2.

231 Si los fundamentos de la sociedad son idénticos a la religión civil, y si la religión civil es idéntica a la religión de los Evangelios, se sigue que la supresión de todos los libros con la excepción de los Evangelios, o en cualquier caso de todos los libros científicos, puede ser legítima. Se trata del problema implícito en la segunda cláusula condicional de la sentencia precedente que Rousseau señala elogiando al califa Omar por haber ordenado la quema de los libros de la biblioteca de Alejandría: «... supposez Grégoire le Grand à la place d'Omar et l'Évangile à la place l'Alcoran, la Bibliothèque auroit encoré été brûlée, et ce seroit peut-être le plus beau trait de la vie de cet illustre Pontife» (*Discours* 60, 23-27). Compárese con *Hechos* 19: 17-20 y Havens, pág. 46.

232 *Discours* 36, 20-37, 4; 1, 8-9; 23, 18-24, 14; 34, 6-8; 34, 18-24; 55, 18-20. Debería advertirse que la verdadera doctrina —a saber, que la ciencia y la sociedad son incompatibles—, cuya exposición es el propósito

del *Discours*, no se basa en la fe sino en el razonamiento (véase el párrafo final de la sección I de este artículo).

233 *Lettres écrites de la Montagne* III (véase *supra* n. 36). Compárese con n. 30 *supra*. Véase también la observación en el *Discours* (37, 6-7) de que los popularizadores de la ciencia son enemigos de «l'opinion publique». Aunque la opinión pública es el elemento y, en cierto sentido, la medida de la sociedad libre, es cuestionable desde un punto de vista transpolítico. Compárese con *Lettre à d'Alembert*, ed. de Fontaine, pág. 192; «opinión publique» es solo «opinión d'autrui». Compárese *Discours* 65, 18 con *Contrat social* II 12 y IV 7.

234 En el *Discours* Rousseau establece principalmente el caso desde el punto de vista de la sociedad (11, 12-14; 27, 15-17; 45, 10-49, 15) y por tanto acepta «el ideal militar de los romanos» (Havens, pág. 206). Pero no podemos decir que lo hace «sin crítica» (206); en *Discours* 33, 2-3 condena la guerra tan inequívocamente como condena la tiranía. Compárese con *Discours sur l'origine de l'inégalité*, n. j; *Gouvernement de Pologne*, caps. 2 y 3; *Lettres écrites de la Montagne* I, ed. de Garnier, 131-33; *Contrat social* II 8 (hacia el final) y las primeras páginas de *Émile*. Véase también Havens, pág. 187 n. 85.

235 *Discours* 5, 17-6, 2; 63, 3-11. Compárese con *Gouvernement de Pologne*, cap. 2; *Contrat social* I 1-6 y 8 y las primeras páginas de *Émile*.

236 *Discours* 53, 6-12. Compárese con II, 14-16; 19, 10-11; 21, 17-18; 29, 8; 30, 8-17; 32, 12-13; 41, 1-2; 41, 11-14; 65, 8-11; 66, 11-14; Havens, págs. 211 n. 172, 223 n. 215, 226 n. 222; *Contrat social* I 9 (final) y II 1.

237 Véase *supra* nn. 12 y 21. *Discours*, 14, 1-15; 21, 17-21; 26, 5-28, 10. Compárese con 49, 18, con 50, 2-3, y 51, 3 y sigs.; compárese con 8, 18-19 («la vertu es la force et la vigueur de l'âme») con 47, 9-15 y *Gouvernement de Pologne*, cap. 4 («à cette vigueur d'âme, à ce zèle patriotique...»). Lo que Rousseau dice de la incompatibilidad de la ciencia y la virtud política no debe confundirse con (en realidad pertenece a un nivel completamente diferente) lo que dice de la incompatibilidad de la enseñanza de los Evangelios, o de la humanidad en el sentido de los Evangelios, y el patriotismo. La enseñanza de los Evangelios es una enseñanza de deberes tanto como lo es la enseñanza de la sociedad política. El conflicto entre el cristianismo y la sociedad política es un conflicto intramoral, mientras que no lo es el de la ciencia y la sociedad.

238 *Discours* 35, 4-6; *Rêveries* V-VII, *Contrat social* I 8 y III 4, *Émile*, ed. de Garnier, IV, vol. 1, pág. 286 y V, vol. 2, págs. 274-75. Véase *supra* n. 38, así como Havens, págs. 183 n. 74 y 172 n.32. «Wer wollte nicht demim höchsten Sinne verehrten Johann Jakob Rousseau auf seinen einsamenWanderung enfolgen, woer, mit dem Menschen geschlecht verfeindet, seine Aufmerksamkeit der Pfianzen und Blumenwelt zuwendetund in echter grads inniger Geistes kraftsich mit den still reizenden Natur kindern vertraut macht» (Goethe, «Der Verfasserteilt die Geschichtes einer botanischen Studien mit», en *Goethes morphologische Schriften*, selecciones de Troll, Jena, 1926, pág. 195). No parece que la importancia de las *Rêveries* de Rousseau para la obra de Goethe en conjunto y en particular para el *Fausto* se haya apreciado lo suficiente.

239 *Rêveries*, ed. de Garnier, VIII, pág. 80 y VII, págs. 64 y 71; *Émile* I, ed. de Garnier, vol. 1, pág. 13. Véase Havens, pág. 184 n. 74. El concepto que relaciona al «hombre natural» con el «hombre sabio» es «genio» (véase *Discours* 10, 1; 61, 20; 62, 13-14 y 19; 63, 5-11; Havens, pág. 227 n. 224). Emilio, que es llamado un hombre natural, es un «esprit commun» o un «homme vulgaire» (véanse págs. 142-144 de este artículo) que de niño se aproximó tanto a un hombre natural como podría hacerlo un futuro ciudadano, es decir, solo es una aproximación a un hombre natural. Compárese con *Émile* I, vol. 1, págs. 16 y 32. Compárese con Montesquieu, *Esprit* IV 8: «les sciences de speculation [...] rendent [les hommes] sauvages».

240 Una vida dedicada a la ciencia es irreconciliable con una vida dedicada al deber (33, 3-9); la ciencia entendida como «agréable» es diferente de lo que es «utile» o «salutaire» (54, 11-12; 56, 21-21; 53, 15-16; 5, 14-22; 36, 7-10); existe una relación necesaria entre la ciencia, por una parte, la ociosidad y el lujo, por otra (37, 14-18; 34, 15-16; 36, 11-12). Compárese con *Lettre à d'Alembert*, ed. de Fontaine, págs. 120, 123 y 137.

241 *Rêveries* V-VIII. Compárese especialmente las observaciones sobre la ociosidad del *contemplatif solitaire* Rousseau (ed. de Garnier, págs. 46, 64 y 71) con *Émile* III (ed. de Garnier, vol. 1, pág. 248) donde leemos: «Tout citoyen oisi fest un fripon». Compárese *Rêveries* VII, pág. 68 con *Discours* 5, 14 y sigs.

242 Este punto de vista ya se indica en el *Discours* (36, 11-16). Compárese 35, 2-6 con *Rêveries* VI (final).

243 *Lettres écrites de la Montagne*, ed. de Garnier, I, pág. 124. Véase *supra* n. 40.

244 Compárese la exposición de Platón del problema en *República* 519, c4-520 b4 con *Discours* 56, 1-11, y 57, 1-6.

245 Teniendo en cuenta el punto de vista de Rousseau del lugar y el carácter de la filosofía política, véase *Discours* 3, 10-4, 3 (compárese con las notas de Havens) y el inicio del prefacio al *Discours sur l'origine de l'inégalité*.

246 Véase la pág. 147 de este artículo. La tesis de Rousseau es una modificación del punto de vista muy común de acuerdo con el que los hombres privados no pueden discutir cuál sería el mejor orden político para la sociedad a la que pertenecen. Véase Calvino, *Institutio* IV 20 § 8 (ed. de Tholuck, vol. 2, pág. 521), y Hobbes, *Leviathan*,

cap. 42, Everyman's Library, pág. 299.

247 «Les particuliers voient le bien [*sc*. public] qu'ils rejettent; le public veut le bien qu'il ne voit pas [...] Voilà d'où naît la nécessité du législateur» (*Contrat social* II 6).

248 Compárese en esta relación la discusión de Rousseau del problema de los milagros en las *Lettres écrits de la Montagne* II-III.

249 *Contrat social* II 6 y 7, III 2 y 11. En el capítulo sobre el legislador (II 7) Rousseau solo se refiere a Moisés y Mahoma como ejemplos de legisladores, pero aclara su posición lo suficiente citando en una nota a pie de página un pasaje de los *Discorsi* de Maquiavelo y alabando en otra nota a pie de página al teólogo Calvino (el legislador de Ginebra) como un político de primer orden. Véase Platón, *Leyes* 634 d7-c4 (757 d-e y 875 al-d5) y Aristóteles, *Política* 1269 a15 y sigs. (también *Metafísica* 995 a8-6 1074 b1-14).

250 *Contrat social* III 18. (Para la interpretación, véase Thomas Paine, *The Rights of Man*, Everyman's Library, págs. 12 y sigs.) Compárese con *The Federalist*, ed. de E. M. Earle, National Home Library Foundation, Washington, núm. 49, págs. 328-339; las frecuentes apelaciones al pueblo impiden que la opinión, o los prejuicios de la comunidad, adquieran la fuerza necesaria.

251 Teniendo en cuenta el otro problema que el legislador tiene que resolver, a saber, la ilustración de la voluntad general sobre sus objetos, Rousseau parece haber considerado que no su solución, sino un prerrequisito para su solución en una sociedad compleja es el que proporciona un sistema político que favoreciera la población rica y rural sobre *la canaille*. Esa exigencia política transforma la implicación igualitaria de su doctrina de la voluntad general en algo comparable a los «sofismas» de la política clásica (véase Aristóteles, *Política* 1297 a14 y sigs. y Jenofonte, *Ciropedia* I 2.15). Que Rousseau fuera consciente de esto puede apreciarse por lo que dice al aprobar los cambios constitucionales efectuados por Servio Tulio (*Contrat social* IV 4; véase III 15).

252 *Rêveries* III, ed. de Garnier, págs. 23 y 27; *Lettre à Beaumont*, ed. de Garnier, pág. 479; *Lettres écrites de la Montagne*, ed. de Garnier, I, págs. 121-136 y IV, pág. 180. Véanse *supra* nn. 36 y 45. Para la cuestión de las «objeciones insolubles», véase Leibniz, *Théodicée*, «Discours préliminaire», §§ 24-27.

253 *Discours de la méthode* II-III. Descartes es mencionado en el *Discours* dos veces (34, 19 y 62, 15). Compárese también 63, 6 («marcher seuls») con *Discours de la méthode* II (ed. de Adam-Tannéry 16, 30).

254 Teniendo en cuenta la relación de Rousseau con la política clásica, véanse *supra* los pasajes indicados o citados en las n. 5, 11, 12, 20, 22, 35, 39, 63 y 69. Véase la referencia explícita a la *República* de Platón en *Discours*, n. 41 y a las *Leyes*, n. 19.

255 Compárese *Discours* 61, 20; 62, 13-14 y 19; 63, 5-11; véase también el final del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, así como *Contrat social* I 9 y II 1.

256 Véase *Discours* 29, 1-5.

SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE COLLINGWOOD

I

La idea de la historia de R. G. Collingwood «es un ensayo de filosofía de la historia».[257] La filosofía de la historia, como la entendía Collingwood, tiene un origen muy reciente. Surgió como una secuela del nacimiento de la «historia científica» que tuvo lugar en la última parte del siglo XIX (254). Si asumimos que la «historia científica» es la forma superior o final de la preocupación del hombre por su pasado, la comprensión de lo que el «historiador científico» hace, o la epistemología de la historia, puede llegar a ser de interés filosófico. Si las ramas más viejas o tradicionales de la filosofía no pueden volver inteligible la «nueva técnica histórica» ni resolver los problemas «creados por la existencia de la investigación histórica organizada y sistematizada»; si, en otras palabras, «las filosofías tradicionales conllevan la implicación de que el conocimiento histórico es imposible» (5-6), la epistemología de la historia se vuelve por necesidad una preocupación filosófica o una disciplina filosófica. Pero la filosofía de la historia debe ser más que la epistemología de la historia. En primer lugar, es probable que la filosofía de la historia sea de interés vital solo para algunos técnicos y no para los hombres como hombres. Por encima de todo, el pensamiento sobre el pensamiento histórico debe pensar también sobre el objeto del pensamiento histórico. De ahí que la filosofía de la historia deba ser tanto epistemología de la historia como metafísica de la historia (3, 184). La filosofía de la historia surge entonces, en primer lugar, como una adición a las ramas tradicionales de la filosofía. Pero la filosofía apenas permite adiciones. Desde luego la filosofía de la historia no puede ser una mera adición: la filosofía de la historia implica necesariamente «una filosofía completa concebida desde un punto de vista histórico» (7, 147). El descubrimiento en el que se basa la filosofía de la historia concierne al carácter de todo pensamiento humano; lleva, por tanto, a una comprensión completamente nueva de la filosofía. En otras palabras, siempre se ha admitido que el tema central de la filosofía es la pregunta por lo que sea el hombre y que la historia es el conocimiento de lo que los hombres han hecho, pero ahora nos damos cuenta de que el hombre es lo que puede hacer y de que «la única clave para lo que el hombre puede hacer» es lo que ha hecho (10); por tanto, «la supuesta ciencia de la naturaleza humana o del pensamiento humano se resuelve en la historia» (220, 209). La filosofía de la historia es idéntica a la filosofía como tal, que se ha vuelto radicalmente histórica: «La filosofía como una disciplina diferente se liquida al transformarse en historia» (x).

La muerte le impidió a Collingwood elaborar su filosofía de la historia en todo el sentido del término. Creía que no podía hacer más que intentar «una investigación filosófica de la naturaleza de la historia considerada un tipo especial o forma de conocimiento con un tipo especial de objeto» (7). Como la filosofía de la historia en el sentido más restringido señala en realidad a la filosofía de la historia en el sentido comprehensivo, podría parecer que Collingwood posponía injustificadamente la

discusión del asunto fundamental. Pero tal vez sea más justo decir que la filosofía de la historia en sentido comprehensivo presupone la filosofía de la historia en el sentido más restringido o que la fusión de la filosofía y la historia presupone la solidez o adecuación de la «historia científica»: si la comprensión histórica de las últimas cuatro o cinco generaciones no es decisivamente superior a la comprensión histórica posible en el pasado, la transformación de la filosofía en historia pierde su justificación más convincente o al menos la más persuasiva.

La historia científica, al ser «ahora una cosa al alcance de cualquiera» (320), es el esfuerzo cooperativo de un gran número de contemporáneos dirigido a la adquisición de ese conocimiento que «idealmente» forma parte de «una historia universal» o del conocimiento del «pasado humano en su integridad» (27, 209). Es una busca teorética, «llevada a cabo por un auténtico deseo de verdad» y sin ningún otro interés (60, 61). Sin embargo, la actitud del historiador científico no es la de un espectador. El conocimiento de lo que los hombres han hecho es el conocimiento de lo que los hombres han pensado: «Toda historia es historia del pensamiento» (215, 304). La historia científica es pensamiento sobre el pensamiento. El pensamiento pasado no puede conocerse como tal excepto al ser re-pensado, o re-actualizado, o re-vivido, o re-producido (97, 115, 218). Para el historiador científico, el pasado no es algo extraño, ni muerto ni fuera de sí: el pasado humano está vivo en él, aunque viva como pasado. Eso no significa que cualquier historiador científico pueda re-actualizar todo el pasado; debe haber una especie de simpatía entre el pensamiento del historiador y su objeto y, para estar verdaderamente vivo, «el pensamiento del historiador debe surgir de la unidad orgánica de su experiencia completa y depender de toda su personalidad, tanto de sus intereses prácticos como teóricos» (305). Como «todo pensar es pensar crítico» y no una mera entrega al objeto del pensamiento, re-pensar el pensamiento anterior es idéntico a la crítica del pensamiento anterior (215-16; 300-01). El punto de vista desde el que el historiador científico critica el pasado es el del presente de su civilización. La historia científica es entonces el esfuerzo por contemplar el pasado humano en su integridad como aparece desde el punto de vista del presente de la civilización del historiador (60, 108, 215). Sin embargo, la historia no será autoconocimiento mientras el historiador contemple el pasado a la luz del presente de su civilización sin hacer de ese presente su tema principal. La tarea del historiador científico consiste, por tanto, en mostrar cómo el presente de su civilización, o la mentalidad actual, o esa «naturaleza humana determinada» que es su civilización, ha llegado a existir (104, 169, 175, 181, 226). Como la historia científica es una peculiaridad del pensamiento occidental moderno, puede describirse como el esfuerzo del hombre occidental actual por entender su particular humanidad y de ese modo preservarla o enriquecerla.

Como el conocimiento genuino del pasado es necesariamente la crítica y la evaluación del pasado desde el punto de vista del presente, es necesariamente «relativo» al presente, es decir, al presente de un país o una civilización dados. El punto de vista de un historiador dado es «válido solo para él y la gente situada como él» (60, 108). «Cada nueva generación debe reescribir la historia a su manera» (248). La objetividad, en el

sentido de la validez universal, parece entonces imposible. A Collingwood no lo turbaba ese peligro para la historia «científica» (cfr. 265). Había dos razones para su confianza. En primer lugar, la creencia en el progreso y, por ello, en la superioridad del presente respecto al pasado, aún persistía en su pensamiento. Podía creer que, si el conocimiento histórico es relativo al presente, es relativo al punto de vista más elevado que haya existido. Para comprobar si la creencia en el progreso sobrevivía en el pensamiento de Collingwood es casi suficiente con mirar el Índice de su libro: dedicó más espacio a Croce, por no hablar de otros pensadores del presente, que a Heródoto y Tucídides. Asumía que el historiador puede y debe distinguir «entre los elementos retrógrados y progresivos» de los fenómenos que estudia (135). Más de la mitad de su libro se dedica a una comparación del concepto científico moderno de historia «con la concepción medieval de la historia con todos sus errores» (56) y la concepción clásica con sus graves «defectos» (41-42). La segunda razón de que a Collingwood no lo turbara la «relatividad» de todo conocimiento histórico era su creencia en la igualdad de todas las épocas. «El presente siempre es perfecto en el sentido de que siempre logra ser lo que trata de ser» o el presente no tiene ningún criterio más elevado que él mismo (109). No hay épocas de decadencia ni declive (164). Agustín contemplaba la historia romana desde el punto de vista de un cristiano primitivo y Gibbon lo hacía desde el de un inglés ilustrado del siglo XVIII: «No tiene sentido preguntar cuál era el punto de vista correcto. Cada uno era el único posible para el hombre que lo adoptaba» (xii). El historiador que contempla el pasado desde el punto de vista de un presente no debe preocuparse por la perspectiva de un futuro progreso del conocimiento histórico: «El problema del historiador es un problema presente, no futuro: consiste en interpretar el material ahora disponible, no en anticipar descubrimientos futuros» (180). Al estar protegido de ese modo contra las sorpresas que el futuro pueda deparar, el historiador científico puede estar satisfecho de que el conocimiento histórico, que es relativo al presente y se basa en el material accesible al presente, cumpla todos los requisitos de la certeza o la ciencia. El hecho de que todo conocimiento histórico sea relativo al presente significa que es relativo al único punto de vista que es posible ahora, a un punto de vista que no es en absoluto inferior a ningún otro punto de vista que fuera posible en el pasado o sea posible en el futuro. Con independencia de que Collingwood encontrara o no la forma de reconciliar las dos diferentes razones indicadas, cada una de ellas, aunque sólidas, lo justificarían al asumir que la comprensión del pasado desde el punto de vista del presente es inobjetable y, de hecho, inevitable.

El procedimiento que acabamos de subrayar es característico de *La idea de la historia*. Collingwood se movía conscientemente y con entusiasmo hacia una meta a la que la mayoría de sus contemporáneos se aproximaba más o menos inconscientemente y con titubeos, la meta que constituye la fusión de la filosofía y la historia. Pero no se preocupó mucho por examinar los medios con los que trataba de alcanzar su meta. Vacilaba entre dos puntos de vista diferentes de la historia, el punto de vista racionalista de Hegel y un punto de vista no racionalista. No se dio cuenta del todo con claridad de que esos dos puntos de vista son mutuamente incompatibles. La razón histórica de ese fracaso fue su

falta de familiaridad con la crítica crucial de Nietzsche a la «historia científica».

Hay una tensión entre la idea de la historia universal y el punto de vista de que, en la historia, «la mentalidad actual aprehende el proceso por el que esa mentalidad misma cobra existencia mediante el desarrollo mental del pasado» (169). Cuando el historiador occidental moderno estudia la civilización griega, puede decirse que re-actualiza la génesis de su propia civilización, que se ha formado «reconstruyendo en la suya la mentalidad del mundo helénico», para entrar de ese modo en posesión de su herencia (163, 226-27); puede decirse que trata de entenderse a sí mismo como un hombre occidental moderno o de dedicarse a sus propios asuntos. Pero el caso del historiador occidental moderno que estudia la civilización china o inca es obviamente distinto. Collingwood no ha reflexionado en esa diferencia. Rechazó con razón el punto de vista de Spengler de que «no hay ninguna relación posible entre una cultura y otra». Pero no tuvo en cuenta el hecho de que hay culturas que no tienen relaciones reales entre sí ni las implicaciones de ese hecho: negó dogmáticamente la posibilidad de culturas «separadas, discretas» porque esa posibilidad destruía la «continuidad de la historia» asumida dogmáticamente como historia universal (161-64, 183). De acuerdo con un punto de vista sostenido por Collingwood, la idea de la historia científica, «la idea de un cuadro imaginario del pasado [es], en lenguaje kantiano, un a priori [...] una idea que cualquiera tiene como parte de su estructura mental y que descubre que posee en la medida en que se vuelve consciente de lo que supone tener una mentalidad» (248); la historia científica es, por tanto, la actualización de una potencialidad de la naturaleza humana. De acuerdo con otro punto de vista sostenido también por Collingwood, no podemos hablar de la estructura de la mente humana, ni siquiera de *la* mente humana, que como tal «estaría sometida a leyes permanentes e inmutables»; la idea de la historia científica no es, en principio, coetánea de la mente humana aunque en sí misma sea «histórica»; la ha adquirido el hombre occidental sobre la base de su única experiencia (de la experiencia cristiana en particular); está arraigada en el pensamiento occidental moderno y sus necesidades; es significativa solo para el pensamiento occidental moderno (xii, 12, 48-49, 82, 224, 226, 255). Collingwood consideraba la historia una busca teorética, pero también decía que el pensamiento del historiador depende «de toda su personalidad, tanto de sus intereses prácticos como teoréticos». Toda historia, decía repetidamente Collingwood, es la historia del pensamiento o de la actividad racional o de la libertad (215, 304, 315, 318): no podemos abandonar «la creencia de Hegel de que la historia es racional» sin abandonar la historia misma (122); hablando de «la contingencia de la historia», el historiador expresa [el] colapso final de su pensamiento» (151). Por ello, Collingwood mantenía que la comprensión del pensamiento del pasado no solo es compatible con la crítica del pensamiento del pasado desde el punto de vista del presente, sino inseparable de ella. Sin embargo, por otra parte, tendía a creer que los hechos fundamentales de la historia son elecciones libres que la actividad racional no justifica; que los hechos fundamentales de la historia son meras creencias y que la historia no es racional o que es radicalmente contingente o que es, por decirlo así, una secuela de los diferentes pecados originales. Por tanto, tendía a mantener que el

historiador no puede criticar el pensamiento del pasado sino que debe contentarse con entenderlo (cfr. 316-18).

El fracaso de Collingwood en aclarar suficientemente su posición puede explicarse en parte por la necesidad que sentía de «entablar una lucha continua» con el positivismo o el naturalismo (*i. e*. «la confusión entre proceso histórico y proceso natural») (228, 181-82). Su principal preocupación era vindicar «la autonomía de la historia» contra las exigencias de la ciencia natural moderna. El punto de vista de que el conocimiento histórico depende en parte de la ciencia natural moderna se basaba en el hecho de que la vida histórica del hombre depende de la naturaleza, pero el conocimiento que el hombre tiene de la naturaleza no es idéntico a la ciencia natural moderna. Collingwood acabó afirmando incondicionalmente «la autonomía de la historia»: «El historiador es dueño de su casa; no le debe nada al científico ni a nadie más», pues la «historia ordinaria», entendida correctamente, «contiene la filosofía en sí misma» (155, 201). La historia no depende de la autoridad ni de la memoria (236-38). «En la historia, igual que no hay autoridades propiamente dichas, tampoco hay datos propiamente dichos» (243).

> Liberado de su dependencia de los puntos fijos provistos desde el exterior, el cuadro del historiador del pasado es en cada detalle un cuadro imaginario y su necesidad es en cada momento la necesidad de la imaginación a priori. Todo lo que entra en ello, no lo hace porque su imaginación lo acepte pasivamente, sino porque lo pide activamente» (245).

Debido a su «autonomía», la historia debe ser historia universal (246): la verdad es totalidad. Collingwood no debería haber dudado en llamar a ese punto de vista «idealista» (cfr. 159). En realidad no es un punto de vista solipsista: el pensamiento histórico es tan autónomo como objetivo; la casa del historiador «está habitada por todos los historiadores» (155). Más precisamente, está habitada por todos los historiadores actuales. Es una casa sin ventanas: la mentalidad actual es autónoma o dueña de su casa porque no puede entender el pensamiento del pasado sin criticarlo, *i. e*. sin transformarlo en una modificación del pensamiento actual, o porque no la turban los problemas que no puede resolver («Plantear cuestiones para las que no vemos ninguna perspectiva de respuesta es el pecado fundamental en la ciencia», 281) o porque no la turban las posibilidades del futuro («La única clave para lo que el hombre puede hacer es lo que el hombre ha hecho», 10, 180). Una consecuencia particularmente notable del idealismo de Collingwood es el destierro de la biografía de la historia: los límites de la biografía son «los acontecimientos biológicos, el nacimiento y la muerte de un organismo humano: su marco no es un marco del pensamiento sino del proceso natural» (304). Esta decisión tenía la ventaja adicional de conservar la subjetividad del historiador en los límites que, para Collingwood, eran razonables. Si lo «biográfico» es sub-histórico, se entregará tan poco a la creación del sujeto que adquiere o posee el conocimiento histórico como se volverá un elemento del objeto del conocimiento histórico. El conocimiento histórico no será relativo al historiador individual. Conservará su objetividad al ser relativo a «la mentalidad actual». Suscita una dificultad la circunstancia de que «el pensamiento del historiador debe surgir de la unidad orgánica de su experiencia total», una experiencia

que, siendo total, podría pensarse que incluye su «experiencia inmediata con su flujo de sensaciones y sentimientos» y esas «emociones humanas [que] están ligadas al espectáculo de [su] vida corporal» (304); la «experiencia total» parecería incluir las experiencias más «personales».

Para hacer justicia a la idea de Collingwood de la historia, debemos examinar su práctica como historiador. La mayor parte de su libro se dedica a una historia del conocimiento histórico. Esa historia es en conjunto convencional. Al estudiar a los pensadores anteriores, Collingwood no tuvo en cuenta la posibilidad de que el punto de vista desde el que el lector actual se aproxima a ellos, o las cuestiones que les dirige, podría necesitar un cambio fundamental. Se propone alabar o culpar a los pensadores anteriores según si ayudaron o impidieron la emergencia de la historia científica. Ni una vez trató de mirar la historia científica desde el punto de vista de los pensadores anteriores. En la historia de Collingwood algunos de sus juicios no son completamente convencionales: tuvo el coraje de preguntar si Tucídides y Tácito merecen el título de historiadores (29, 38-29). Además, su historia del conocimiento histórico se ve un tanto oscurecida por una ambigüedad que no evitó coherentemente. Su discusión de la «naturaleza humana y la historia humana» culminaba en la afirmación de que el conocimiento histórico es coetáneo del proceso histórico, porque el proceso histórico es un proceso en que el hombre hereda los logros del pasado y el conocimiento histórico es el modo como el hombre entra en posesión de esa herencia (226-27; cfr. 333-34). En ese contexto crucial, Collingwood identificó el conocimiento histórico con aceptar una tradición o vivir en una tradición. Sin embargo, por lo general asumió que el conocimiento histórico es coetáneo de la vida histórica aunque sea una «invención» llevada a cabo en determinado momento en Grecia (19) y desarrollada más adelante por los herederos de los griegos.

La sección más relevante de la historia de Collingwood del conocimiento histórico es su planteamiento del concepto griego de historia. Los griegos crearon la historia científica. Este hecho es paradójico, pues el pensamiento griego se basaba «en una metafísica rigurosamente anti-histórica» (18-20). La «categoría principal» de esa metafísica «es la categoría de sustancia» y «una metafísica sustancialista implica una teoría del conocimiento según la cual solo lo inmutable es cognoscible» (42). «Por ello la historia debería ser imposible», *i. e*. imposible como ciencia; la historia debe relegarse al reino de la «opinión». Sin embargo, el mismo punto de vista de que lo que es verdaderamente, o lo que es verdaderamente cognoscible, es lo permanente, implicaba una distinción fundamental entre lo permanente y lo mutable y de ahí la intuición de que el cambio es necesario: la busca de los griegos de lo eterno presuponía «un sentido insólitamente vívido de lo temporal». Asimismo, vivían en un período de cambio rápido y violento: de ahí su «peculiar sensibilidad a la historia». Sin embargo, por esta razón «su conciencia histórica» era de una clase extraña: no era la «conciencia de una tradición antigua que moldea la vida de una generación tras otra con una pauta uniforme; era una conciencia de violentas περιπέτειαι, cambios catastróficos de un estado de cosas a su opuesto...» (22; cfr. 26, 34). Pero como creían que solo lo permanente es cognoscible o

inteligible, consideraban ininteligibles «esos cambios catastróficos en la condición de la vida humana». No negaban «que en la pauta general de esos cambios ciertos antecedentes llevaban normalmente a ciertos consecuentes» ni que la observación pueda establecerlas esas secuencias, pero no podían decir por qué «ciertos antecedentes llevaban normalmente a ciertos consecuentes»: «Aquí no hay teoría de la causación». «Ese concepto de la historia era lo contrario de determinista»: las secuencias de antecedentes y consecuentes no son necesarias; los hombres que las conocen pueden modificarlas; «de ese modo los griegos tenían un sentido vivaz y realmente ingenuo del poder del hombre para controlar su destino». Puesto que los griegos no estaban obligados a considerar la historia «en el fondo una ciencia, sino un mero agregado de percepciones», tenían que identificar «la evidencia histórica con los informes de los hechos provistos por los testigos oculares de esos hechos». No aceptaban acríticamente esos informes. Pero su crítica no podía ir más allá de asegurarse si el testigo ocular decía realmente lo que había visto y llegar a una decisión sobre los diversos informes conflictivos que merecían ser aceptados. Esa concepción de la evidencia histórica limitaba la historia al estudio de los «acontecimientos que han sucedido en la memoria viva de la gente con la que [el historiador] puede tener contacto personal»; eso hace imposible la historia científica del pasado remoto: el historiador no puede ser más que «el autobiógrafo de su generación» (22-27).

Algunas observaciones críticas parecen ser necesarias. Cuando afirmaba que pensar históricamente y pensar en términos de sustancia es incompatible, Collingwood presuponía que «es metafísicamente axiomático que un agente, siendo una sustancia, surja o experimente un cambio de naturaleza» (43). ¿No sabían entonces los griegos que los seres humanos, por ejemplo, surgían? ¿O es necesario referirse a la afirmación de Aristóteles de que surgir solo se dice de las sustancias? ¿Por qué habrían sido incapaces los griegos de observar y describir el surgir de las sustancias y sus cambios? Collingwood afirmó que en la historiografía clásica «sustancialista» «todas las agencias que aparecen en el escenario de la historia tienen que asumirse preestablecidas antes de que la historia comience» (45) y que los clásicos, por tanto, consideraban las naciones y las ciudades sustancias, «inmutables y eternas» (44). Ni siquiera trató de mostrar que los clásicos concebían las ciudades y las naciones como sustancias. Aunque no lo hicieran, su experiencia casi cotidiana les habría convencido de que las ciudades no son en ningún caso sustancias «inmutables y eternas», que se fundan y crecen y decaen y perecen, por no hablar de otros cambios que padecen. ¿Por qué los griegos habrían de ser incapaces de observar y describir el surgir y los cambios de las ciudades? Por no hablar del hecho de que es seguro inferir lo que los hombres pueden hacer de lo que han hecho. «Los griegos ni siquiera tuvieron en cuenta la posibilidad de plantear el problema que deberíamos llamar el problema del origen del pueblo helénico» (34). Pero, para tomar el caso más obvio, ¿no hubo pensadores griegos que enseñaron que la raza humana había surgido, que al principio los hombres vagaban por los bosques, sin vínculos sociales de ninguna clase, en particular sin lenguaje y, por ello, sin la lengua griega? Desde luego esos pensadores no solo tuvieron en cuenta la posibilidad de plantear el problema del

origen del pueblo helénico, sino que lo plantearon y, de acuerdo con sus luces, lo resolvieron. Collingwood no vio que las reflexiones de los filósofos griegos sobre la naturaleza y el origen del lenguaje son equivalentes a las reflexiones sobre la naturaleza y el origen de las naciones. Si no trataron de dar explicaciones históricas de la génesis de esta o aquella nación, ni de ninguna nación, es porque tenían razones como estas: no disponían de la prueba histórica de acontecimientos de esa clase; consideraban la ciudad una forma de sociedad superior a la nación y pensaban que las sociedades en todo su vigor y madurez eran más instructivas considerando las posibilidades más elevadas del hombre de lo que lo son las sociedades que acaban de surgir. Podría haber una relación entre esos puntos de vista y el «sustancialismo». Es suficiente advertir que Collingwood ni siquiera trató de revelar esa relación. La prudencia le habría dictado a Collingwood que evitara hablar de «sustancialismo» y se limitara a decir que los clásicos estaban, cualquiera que fuese la razón, más preocupados por lo permanente y, en consecuencia, por lo recurrente que por lo meramente temporal y local, o que creían que lo único solo puede entenderse definitivamente a la luz de lo permanente o recurrente. De esto podría legítimamente haber concluido que, desde el punto de vista de los clásicos, la historia es inferior en dignidad a la filosofía o ciencia. Para probar su tesis, habría necesitado demostrar, además, que la primacía de la preocupación por lo permanente o recurrente excluye o pone en peligro la preocupación seria por lo que sucede aquí y ahora o lo que había sucedido allí y entonces. No lo demostró. Por no hablar de otras consideraciones, no podemos preocuparnos fundamentalmente por lo permanente o recurrente y, sin embargo, mantener que un determinado acontecimiento único (la Guerra del Peloponeso, por ejemplo) proporciona la única base disponible para la observación fiable que permite un juicio correcto de algunas recurrencias de mayor importancia. Un hombre que sostenga ese punto de vista estudiaría sin duda ese acontecimiento único con el mayor cuidado y, asumiendo que fuera un hombre superior, podría superar como historiador, *i. e*. como un hombre que entiende las acciones de los hombres, a todos los historiadores científicos de los siglos XIX y XX.

Collingwood mantenía que los griegos tenían una «conciencia histórica» de una clase particular: no era la «conciencia de una tradición antigua que moldea la vida de una generación tras otra con una pauta uniforme», sino una conciencia de «cambios catastróficos» (22). Esa afirmación es, cuando menos, muy confusa. «Los griegos» eran perfectamente conscientes de la existencia de «tradiciones antiguas que moldean la vida de una generación tras otra con una pauta uniforme». Pero creían o, en cualquier caso, Platón creyó o sugirió, que la vida griega —especialmente en contradicción con la vida egipcia— no estaba dominada por esas tradiciones: «Vosotros, los griegos, sois siempre niños [...] Sois, todos vosotros, jóvenes de alma; pues no poseéis en vuestras almas una sola opinión antigua transmitida por la vieja tradición ni una sola pizca de conocimiento que se marchite con la edad». Los griegos estaban menos dominados por las tradiciones antiguas de lo que estaban otras naciones porque vivían en su medio hombres que tenían el hábito de cuestionar esas tradiciones, *i. e.* filósofos. En otras palabras, había una conciencia mayor en Grecia que en ninguna otra parte de la diferencia esencial entre lo

ancestral y lo bueno. Sobre la base de esa intuición hubo en la Grecia clásica «una conciencia histórica» no solo de los «cambios catastróficos» sino también de los cambios para mejor, del progreso, y esa conciencia no solo era una conciencia del progreso alcanzado sino también de la posibilidad del progreso futuro. Collingwood ni siquiera alude a ese elemento de «la concepción griega de la historia». Aparentemente no trató de entender «la conciencia histórica» que se expresa en el primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles, por ejemplo. La mera consideración de ese libro habría sido suficiente para hacer que vacilara al escribir que «el historiador griego solo fue el autobiógrafo de su generación» (27).

Pero admitamos que a un hombre como Tucídides le preocupara primordialmente el «cambio catastrófico» más que los largos períodos en los que prácticamente ningún cambio, o solo cambios lentos para mejor, tenían lugar; asumamos que Collingwood haya dado una explicación, basada en la obra de Tucídides, de esa preferencia, aunque Collingwood ni siquiera tratara de hacerlo. ¿Tenía derecho a decir que los griegos estaban obligados a considerar los cambios catastróficos ininteligibles, *i. e*. en modo alguno identificables para determinar las causas? El mero hecho de que no pueda evitar censurar a Tucídides por ser «el padre de la historia psicológica» que es «la ciencia natural de una clase particular» parecería probar que había al menos un griego que consideraba el cambio catastrófico inteligible. De acuerdo con Collingwod, los griegos consideraban el cambio de un estado de riqueza o poder extremos a un estado de pobreza o debilidad extremas un ritmo misterioso; «el juicio universal de que hombres muy ricos, como tales, caen [...] es, con la perspectiva de Aristóteles, solo un juicio parcialmente científico, pues no podemos decir por qué los hombres ricos deben caer» (24). Si Collingwood hubiera considerado el análisis de los caracteres del rico y el poderoso en el libro segundo de la *Retórica*, o el análisis de la tiranía y la oligarquía dinástica en la *Política*, podría habernos dicho que Aristóteles tenía una buena explicación para la caída de los ricos y poderosos que no son virtuosos o afortunados. Collingwood no creyó que fuera una teoría de la causación lo que efectivamente es una teoría de la causación que incluye el azar como una causa de los acontecimientos históricos.

Solo porque Collingwood no tuvo en cuenta, entre otras cosas, lo que los clásicos tienen que decir sobre el poder del azar, pudo confiadamente afirmar que «los griegos tenían un sentido vivaz e ingenuo del poder del hombre para controlar su propio destino» (24) o que para el pensamiento helénico «la autoconciencia [era] un poder para conquistar el mundo» (36) o que el pensamiento clásico implicaba «que todo lo que sucede en la historia sucede como un resultado directo de la voluntad humana» (41). Es una prueba para la imaginación entender cómo el mismo hombre pudo haber escrito esas frases algunos pasajes después de escribir «que esos cambios catastróficos en la condición de la vida humana, que para los griegos eran el tema apropiado de la historia, eran incomprensibles» (22).

Respecto al comentario de Collingwood de que, para los griegos, la historia era «en el fondo [...] un mero agregado de percepciones» (24), es suficiente decir que una página más adelante observaba que hombres como Heródoto y Tucídides han logrado evocar un

«cuadro histórico» completamente «coherente» de los acontecimientos que estudiaban. En su discusión de la concepción griega de la evidencia histórica, guardó silencio sobre la distinción básica entre ver con los propios ojos y el rumor, así como sobre el uso que los historiadores clásicos hicieron de esa distinción para evaluar las tradiciones o informes. En particular, no tuvo en cuenta que ver con los propios ojos incluye la comprensión de la naturaleza del hombre y de la naturaleza de las cosas políticas, una comprensión que desempeña en la historia griega aproximadamente la misma función que la «imaginación histórica» desempeña en la «historia científica» de Collingwood.

La explicación de Collingwood de la concepción clásica de historia, que tenía que ser «en cada detalle un cuadro imaginario» para conformarse a sus criterios de verdad histórica (cfr. 245), revela indirectamente más de «la idea de la historia» que todas las secciones siguientes de su libro. La idea de la historia es más que el punto de vista de que el conocimiento de lo que los hombres han hecho o pensado es posible o necesario. Es el punto de vista de que ese conocimiento, entendido adecuadamente, es idéntico a la filosofía o debe ocupar el lugar de la filosofía. La idea de la historia así entendida es de hecho extraña al pensamiento clásico. De acuerdo con Collingwood, no podría emerger antes de que el «sustancialismo» clásico fuera abandonado y el «humanismo» clásico fuera profundamente modificado. Si la historia es el relato, o estudio, de lo que los hombres han hecho y la filosofía el estudio de algo que todas las acciones humanas presuponen, la idea de la historia requiere en primer lugar que las aparentes presuposiciones de todas las acciones humanas se resuelvan en productos de las acciones humanas: es lo que Collingwood quería decir con la necesidad de abandonar el «sustancialismo». Las aparentes presuposiciones de todas las acciones humanas son objeto del conocimiento humano, a diferencia de los productos o resultados de la acción humana. El primer paso en la dirección de la idea de la historia era, por tanto, que la distinción entre conocimiento y acción o entre teoría y práctica fuera cuestionada. El conocimiento tenía que concebirse como una clase de fabricación o producción. Collingwood se refería del modo habitual al *verum et factum convertuntur* de Vico (64). Pero no se remontó a la fuente de Vico, *i. e*. a Hobbes, y por ello pudo contentarse con el modo convencional de describir la génesis de la idea de historia. Ahora bien, si el pensador o hacedor es el hombre como hombre, o cualquier individuo con independencia del tiempo y el lugar, la filosofía sigue siendo «ahistórica». Si ha de haber una relación esencial entre el pensamiento, o el contenido del pensamiento, y el tiempo y el lugar, lo que conocemos o pensamos debe ser una fabricación tal que dependa en lo esencial de la fabricación de los hombres pasados, o más bien de hombres anteriores que vivieron «aquí» y, sin embargo, debe ser distinto del pensamiento anterior. No puede ser distinto del pensamiento anterior si puede haber sido anticipado, *i. e.* pensado, por hombres anteriores: debe ser el resultado imprevisto e imprevisible del pensamiento anterior. Se trata del requisito que Collingwood tenía presente cuando exigía el abandono o la modificación radical del «humanismo» griego que atribuía «muy poco a la fuerza de una actividad ciega que se embarca en un curso de acción sin prever su final y es llevada a ese final solo a través del desarrollo necesario de ese mismo curso» (42), *i. e*., sin ser

llevada a ese final por el plan de un dios o de la naturaleza (55, 57, 58, 81, 104). Collingwood describió el requisito en cuestión de una manera algo más precisa cuando contrastó el pensamiento griego con el determinismo de la ciencia natural del siglo XVII, que puso el fundamento para concebir el pensamiento como tal, y cada «etapa» del pensamiento, como el «producto de un proceso» necesario e inintencionado (23, 57, 58, 81, 87). Sin embargo, por la razón indicada no planteó la cuestión sobre la relación entre la concepción del pensamiento como fabricación y el peculiar «determinismo» de la ciencia natural moderna. No vio así que el estrato básico de «la idea de la historia» es una combinación del punto de vista de que el pensamiento es fabricación, o «creativo», con la necesidad, suscitada por ese punto de vista, de dar una explicación «determinista» del pensamiento, o una explicación «genética» que no presuponga en ningún momento nada excepto el «movimiento» o el «proceso». El «idealismo» de Collingwood le impidió mirar más allá del antagonismo entre «idealismo» y «naturalismo» o ver que la «historia» y el «materialismo científico» son inseparables entre sí (compárese, no obstante, la observación de la pág. 269 sobre la afinidad entre la historia científica y la ciencia natural baconiana).

II

Collingwood no ha demostrado «de hecho» la superioridad de la historia científica respecto al tipo de historia de sentido común que había prevalecido, en los niveles más distintos, en el pasado. Sus afirmaciones más importantes son errores que hombres competentes en tiempos anteriores no habrían cometido simplemente porque eran lectores más cuidadosos de lo que nosotros hemos llegado a serlo. La historia científica se basa en la suposición de que el pensamiento histórico actual es la clase correcta de pensamiento histórico. Cuando se enfrenta al hecho de que el pensamiento histórico anterior es distinto del pensamiento histórico actual, naturalmente concluye que el pensamiento histórico anterior es defectuoso. No puede culparse a nadie de no estudiar cuidadosamente esas doctrinas o procedimientos si sabe por anticipado que son defectuosos en el aspecto decisivo. Collingwood escribió la historia de la historia casi del mismo modo como se dice que los historiadores del siglo XIX, a los que censuró tan severamente, escribieron la historia en general. Los últimos condenaban el pensamiento del pasado por ser deficiente en la plena razonabilidad; Collingwood lo condenó por ser deficiente en el verdadero sentido para la historia.

No se trata de negar que Collingwood creyera también en la igualdad de todas las épocas y que, por tanto, tendiera a considerar el pensamiento histórico de cualquier época tan sólido como el de cualquier otra. Podríamos pensar que hasta donde mantuvo esa creencia se propuso entender el pensamiento histórico de cada período del pasado en sus propios términos, sin medirlo con la pauta de la historia científica. Sin embargo, la creencia en la igualdad de todas las épocas implica la consecuencia de que nuestra interpretación del pensamiento del pasado, aunque no sea superior al modo como el pensamiento del pasado se interpretó a sí mismo, es tan legítima como la

autointerpretación del pasado y, además, es el único modo como hoy en día podemos interpretar el pensamiento del pasado. Por tanto, de ahí no surge la necesidad de tomarse en serio el modo como el pensamiento del pasado se entendía a sí mismo. En otras palabras, la creencia en la igualdad de todas las épocas es solo una forma más sutil de la creencia en el progreso. La supuesta intuición de la igualdad de todas las épocas de la que se dice que hace posible el interés apasionado por el pensamiento de las distintas épocas se concibe necesariamente a sí misma como un progreso más allá de todo pensamiento anterior: cualquier tiempo anterior «absolutizó» erróneamente el punto de vista desde el que miraba las cosas y fue, por tanto, incapaz de tomarse muy en serio el pensamiento de otras épocas; de ahí que los tiempos anteriores fueran incapaces de la historia científica.

Las dos creencias que competían por la supremacía en el pensamiento de Collingwood implicaban que el pensamiento anterior es necesariamente relativo a épocas anteriores.

> La *República* de Platón no es un relato del ideal inmutable de la vida política, sino del ideal griego que Platón recibió y reinterpretó. La *Ética* de Aristóteles no describe una moralidad eterna sino la moralidad de los caballeros griegos. El *Leviatán* de Hobbes expone las ideas políticas del absolutismo del siglo XVII en su forma inglesa. La teoría ética de Kant expresa las convicciones morales del pietismo alemán [...] (229).

Collingwood entendió el pensamiento de una época a la luz de su época. No re-actualizó ese pensamiento. Re-actualizar el pensamiento que se expresa en la *República* de Platón, por ejemplo, significa entender la descripción de Platón del orden social meramente bueno como una descripción del verdadero modelo de la sociedad por referencia al cual todas las sociedades de todas las épocas y países deben ser juzgadas. La actitud de Collingwood hacia el pensamiento del pasado fue, de hecho, la de un espectador que ve desde fuera la relación de un pensamiento anterior con su tiempo.

Las deficiencias de la historiografía de Collingwood pueden remontarse a un dilema fundamental. La misma creencia que lo obligó a convertirse en historiador del pensamiento le impidió convertirse en historiador del pensamiento. Estaba obligado a tratar de convertirse en historiador del pensamiento porque creía que conocer la mente humana es conocer su historia o que el autoconocimiento es comprensión histórica. Pero esa creencia contradice la premisa tácita de todo el pensamiento anterior, esa premisa que constituye el punto de vista de que conocer la mente humana es algo fundamentalmente distinto de conocer la historia de la mente humana. Por tanto, Collingwood rechazó el pensamiento del pasado como falso en el aspecto decisivo. De ahí que no pudiera tomarse en serio ese pensamiento, pues tomarse un pensamiento en serio significa considerar posible que el pensamiento en cuestión sea verdadero. Por ello, carecía del incentivo para re-actualizar el pensamiento del pasado: no re-actualizó el pensamiento del pasado.

Llegamos a la conclusión de que, para entender el pensamiento del pasado, debemos dudar del punto de vista que está en el fondo de la historia científica. Debemos dudar del principio que es característico de «la mente actual». Debemos abandonar el intento por comprender el pasado desde el punto de vista del presente. Debemos tomarnos en serio

el pensamiento del pasado o debemos estar preparados para considerar posible que el pensamiento del pasado sea superior al pensamiento actual en el aspecto decisivo. Debemos considerar posible que vivimos en una época que es inferior al pasado en el aspecto decisivo o que vivimos en una época de decadencia o declive. Debemos albergar un anhelo sincero por el pasado.

Collingwood tuvo que afrontar esta necesidad cuando tuvo que hablar del Romanticismo. De acuerdo con él, el Romanticismo corre el peligro de volverse «una fútil nostalgia por el pasado», pero «la presencia en el Romanticismo de [...] la concepción de la historia como progreso contrarrestaba esa transformación» (87). Esta observación carece de precisión. Su deficiencia se debe en parte a la insuficiente familiaridad de Collingwood con el movimiento intelectual alemán del año 1800. Por ejemplo, en su exposición de Friedrich Schiller (104-105) se limitó a examinar la conferencia de este sobre el valor de la historia universal sin tener en cuenta su ensayo sobre la poesía ingenua y sentimental. De manera similar, afirmó: «Hegel escribió el primer esbozo de su filosofía de la historia en la *Encyclopaedia* de Heidelberg» (111). El alma romántica, preferimos decir, se caracteriza por el anhelo, por el «fútil» anhelo, por un anhelo que se percibe como superior a cualquier cumplimiento que sea posible «ahora», *i. e*., en la Europa posrevolucionaria. Una expresión perfecta del Romanticismo es *Madame Bovary*: la difunta Emma, que, a pesar de o debido al hecho de que tenía un «*esprit positif*», había pasado su vida con un anhelo que no llevaba sino al fracaso y la degradación, está más viva que los representantes contemporáneos de la fe antigua y la fe moderna que, con el cadáver de Emma entre ellos, participan en una disputa ruidosa, es decir, comparten mutuamente la regla durante el siglo XIX. El verdadero Romanticismo considera la posibilidad más elevada del siglo XIX o XX, el «fútil» anhelo, la posibilidad más elevada del hombre, en la medida en que asume que los nobles cumplimientos del pasado se basaban en ilusiones que ahora se han disipado irrevocablemente. El verdadero Romanticismo cree que mientras que el pasado era superior al presente en lo que concierne a la «vida» o la «cultura» o el «arte» o la «religión» o la cercanía de Dios o los dioses, el presente es superior al pasado en lo que concierne a la comprensión de la «vida» o la «cultura», etc. Por tanto, cree que el presente es superior al pasado en lo que concierne al conocimiento de la verdad decisiva, *i. e*., en el aspecto decisivo. Por ello, nunca somete sus nociones de «vida» o «cultura» o «arte» o «religión» a una crítica que es ilustrada por lo que los modelos asumidos de la «vida» o la «cultura», etc. pensaban explícitamente de esos temas. De ahí que el Romanticismo perpetúe la creencia en la superioridad del pensamiento moderno respecto al antiguo y la historia romántica del pensamiento sea fundamentalmente tan inadecuada, o tan «a-histórica», como la historia no romántica, progresista, del pensamiento.

Collingwood creía que «en la historia como realmente sucede no hay meros fenómenos de decadencia: cada descenso es también un ascenso» (164). Esta declaración impulsiva no puede reconciliarse con su observación de que, si abandonamos la historia científica, «ejemplificaremos y apresuraremos esa caída de la civilización que algunos historiadores, tal vez de un modo prematuro, proclaman» (56). Aquí Collingwwod

admitía que un descenso que no «es también un ascenso» es posible. Sin embargo, esa intuición momentánea no aporta fruto alguno en su comprensión del pensamiento anterior. Culpaba a Tácito por representar la historia «esencialmente como un conflicto de caracteres, exageradamente buenos y exageradamente malos», y culpaba a las filosofías de la época de Tácito por ser «filosofías derrotistas que, partiendo de la suposición de que el hombre bueno no puede conquistar ni controlar el mundo perverso, le enseñaban cómo mantenerse libre de su perversidad» (39-40). Puesto que Collingwood excluía dogmáticamente la posibilidad de la decadencia incondicional, no podía imaginar que hubiera épocas en las que la acción política virtuosa es imposible y la retirada «derrotista» el único curso de acción sensato; no podía considerar la posibilidad de que esas épocas permitieran un exceso de perversidad en los gobernantes tiránicos y una virtud heroica en sus víctimas para los que no hay paralelismos en épocas más felices. Su «conciencia histórica» o imaginación histórica no dejaba sitio para la posibilidad que Tácito asume que es un hecho. Su conciencia histórica no podía ampliarse con un estudio de Tácito porque la historia científica no reconoce autoridad, sino que es dueña de su casa: no se guía por una presunción a favor de los juicios que los sabios de la antigüedad emitieron sobre su época.

Collingwood se vio obligado a admitir la posibilidad de la decadencia cuando discutió las condiciones en las que el progreso es posible. Admitir que el progreso es posible y no necesario significa admitir la posibilidad de la decadencia. Pero es precisamente su discusión de las condiciones del progreso lo que muestra lo mucho que estaba bajo el encanto de la creencia en el progreso necesario o hasta dónde había llegado en la comprensión de la función del conocimiento histórico. El progreso, decía, «solo tiene lugar de una manera: por la retención en la mente, en una fase, de lo que se ha logrado en la precedente» (333). La retención de los logros anteriores es el «conocimiento histórico» (326). Por tanto, «solo a través del conocimiento histórico [el progreso] tiene lugar en absoluto» (333). Collingwood asumía que «lo que se ha logrado en la fase precedente» tiene que retenerse; no consideró la posibilidad de que tuviera que recuperarse porque ha sido olvidado. Conforme a ello, no identificó el conocimiento histórico con la recuperación de los logros anteriores, sino con su retención: utiliza el conocimiento que tenía Aristóteles de la filosofía de Platón y el conocimiento que tenía Einstein de la física de Newton como ejemplos del conocimiento histórico (333-34). Asumió también que el progreso requiere la integración de los logros anteriores en un marco provisto por el último logro. No consideró la posibilidad de que el progreso consista en separar los logros recientes de su marco presente e integrarlos en un marco anterior que debe ser recuperado por el conocimiento histórico apropiado. A pesar de lo que sea cierto del progreso, en realidad la conciencia del progreso requiere que el pensamiento del pasado se conozca como fue realmente, es decir, como fue realmente pensado por los pensadores del pasado. Si entender el pensamiento del pasado significa necesariamente entenderlo de manera distinta de como lo entendieron los pensadores del pasado, no seremos capaces de comparar el pensamiento del presente con el pensamiento del pasado: solo compararemos nuestro pensamiento con la reflexión de nuestro

pensamiento en los materiales antiguos o con un híbrido engendrado por el intercambio de nuestro pensamiento con el pensamiento anterior. Lo que podemos inclinarnos a considerar intuiciones decisivas extrañas al pensamiento del pasado podrían de hecho ser ilusiones producidas por el olvido de cosas conocidas para los pensadores del pasado. La conciencia del progreso presupone la posibilidad de entender el pensamiento del pasado «como fue en realidad». Presupone la posibilidad de la objetividad histórica.

Collingwood negó implícitamente la posibilidad de la objetividad histórica al afirmar que la crítica del pensamiento del pasado desde el punto de vista del presente es un elemento integral de la comprensión del pensamiento del pasado (215). El historiador está obligado a plantear «cuestiones tales como: ¿fueron esta o aquella política sensatas? ¿Fueron este o aquel sistema económico sólidos? ¿Fueron este o aquel movimiento en la ciencia o el arte o la religión un avance, y si lo fueron, por qué?» (132). Esas cuestiones no pueden responderse excepto desde el punto de vista de la época del historiador (60, 108). Esta conclusión depende en primer lugar de la premisa de que hay criterios inmutables para juzgar las acciones o pensamientos humanos. Pero también depende de la premisa adicional de que la tarea principal del historiador es emitir un juicio sobre el pasado. Sin embargo, antes de que podamos emitir un juicio sobre la sensatez de, por ejemplo, una política dada, debemos establecer el carácter de esa política.

> Por ejemplo, para reconstruir la historia de una lucha política como la que hubo entre los emperadores romanos del siglo I y la oposición senatorial, lo que el historiador tiene que hacer es ver cómo concebían ambos grupos la situación política y cómo se proponían desarrollar esa situación: debe entender sus ideas políticas tanto sobre su presente actual como sobre su posible futuro (115).

La tarea principal del historiador político parece entonces que consistiría en entender una situación dada y unos fines dados como los entendían quienes obraban en la situación. Los contemporáneos de una lucha que es similar a la disputa entre los emperadores romanos y la oposición senatorial tienen un acceso más fácil a ese fenómeno histórico del que tienen quienes carecen de la experiencia de esa clase particular de política. Pero eso no ayuda a entender el fenómeno en cuestión respecto a situaciones distintas: la diferencia respecto a la longitud y la dificultad del camino a la meta no afecta a la meta en sí misma. Además, la «imaginación histórica» libera al historiador de las limitaciones causadas por las experiencias particulares de su época.

Podría objetarse que la selección misma del tema implica el elemento subjetivo ineludible: la razón del interés del historiador en una situación dada es distinta de la razón del interés de los actores en ella. La razón del interés del historiador en un fenómeno histórico se expresa en las cuestiones que dirige al fenómeno referido y, por ello, a sus fuentes, pero esa cuestión es en principio ajena a sus fuentes.

> El historiador científico pasa sin duda mucho tiempo leyendo [a] Heródoto, Tucídides, Livio, Tácito y demás [...] pero los lee [...] con una pregunta en mente, habiendo tomado la iniciativa de decidir por sí mismo lo que quiere descubrir de ellos [...] El historiador científico los tortura, retorciendo un pasaje ostensiblemente sobre algo completamente distinto en respuesta a la pregunta que ha decidido plantear (269-70).

No hay duda de que podemos utilizar a los historiadores clásicos como una cantera o

como ruinas para proveernos de materiales con los que erigir el edificio denominado historia económica de la antigüedad clásica, por ejemplo. Al hacerlo suponemos que la historia económica es una empresa valiosa y esa suposición está en apariencia relacionada con las preocupaciones de los siglos XIX y XX, aunque sea ajena a los historiadores clásicos. Un uso inteligente o consciente de los historiadores clásicos para un propósito ajeno a ellos requiere, sin embargo, un claro reconocimiento del hecho de que ese propósito es ajeno a ellos y la razón de que sea así. Por tanto, requiere que entendamos a los historiadores en primer lugar en sus propios términos, *i. e*., como si respondieran a sus propias preguntas y no a las preguntas con las que los tortura el historiador moderno. Collingwood admitió esa necesidad así: «La pregunta que [el historiador científico] se plantea a sí mismo es: ¿Qué significa esa afirmación? Esto no equivale a la pregunta: ¿Qué quería decir la persona que la hizo con ello?, aunque sin duda sea una pregunta que el historiador debe plantear y debe ser capaz de responder» (275). Pero esa admisión es demasiado débil. La respuesta a la pregunta «¿Qué quería decir con ello la persona que hizo la afirmación?» debe preceder a la respuesta a la pregunta «¿Qué significaba esa afirmación en el contexto de mi pregunta?» «La afirmación» es la afirmación como la entiende el autor. Antes de que usemos o critiquemos una afirmación, debemos entender la afirmación, *es decir,*, debemos entenderla como su autor la entendía conscientemente. Distintos historiadores pueden llegar a interesarse en la misma afirmación por razones distintas: esas diferencias no alterarán el auténtico significado de esa afirmación.

Collingwood criticó con severidad «al historiador de corta y pega» que lee a los historiadores clásicos «con un espíritu puramente receptivo para descubrir lo que decían» y «en el supuesto de que lo que no le decían con tantas palabras no lo habría averiguado de ellos en absoluto» (269). Pero no se dio cuenta de que tanto «el historiador de corta y pega» como el historiador científico cometen el mismo error: utilizan a los historiadores clásicos con un propósito ajeno a ellos antes de haber hecho justicia al propósito de los historiadores clásicos. Ambos cometen ese error idéntico por la misma razón: dan la «historia» por supuesta. Cualquiera que sea el punto de vista o la dirección del interés o la cuestión principal del historiador actual, no puede utilizar sus fuentes apropiadamente si no subordina rigurosamente, para empezar, su pregunta a la pregunta que el autor de sus fuentes quería responder o si no identifica, para empezar, su pregunta con la pregunta planteada conscientemente por el autor cuya obra trata de utilizar. La cuestión principal del autor que quiere utilizar a Heródoto, por ejemplo, debe convertirse, durante un tiempo considerable, en la pregunta sobre qué pregunta predominaba en Heródoto, *i. e*., la pregunta sobre cuál era la intención consciente de este o la pregunta sobre la perspectiva con la que miraba la cosas. La pregunta sobre la intención principal de Heródoto, así como la respuesta a esa pregunta, no se ve afectada de ninguna manera por la diversidad de cuestiones con la que los historiadores modernos se aproximan a Heródoto. Al tratar de responder a la pregunta sobre la intención de Heródoto ni siquiera debemos asumir que aquel fuera un «historiador». Hacer esa suposición implica probablemente que no fuera un «filósofo» y de ese modo excluye sin

examinar la posibilidad de que la intención de Heródoto no pueda comprenderse sin una revisión completa de nuestras «categorías». Collingwood no solo no apreció debidamente el hecho de que el historiador debe subordinar provisionalmente su propia pregunta a las preguntas que los autores de sus fuentes querían responder. Tampoco tuvo en cuenta la posibilidad de que el historiador tenga que retractarse circunstancialmente de su propia pregunta a favor de las preguntas planteadas por los autores de sus fuentes.

Sin embargo, aunque la función crítica del historiador no resulte evidente la mayoría de las veces, o nunca, el historiador es necesariamente un crítico. Selecciona un tema que cree que es valioso: el juicio crítico de que el tema es valioso precede a la interpretación. De manera provisional, subordina su pregunta a la pregunta que guía a su autor: circunstancialmente la pregunta del historiador se re-afirma. La interpretación apropiada —la actividad que sigue a la selección razonada del tema y que es coextensiva con la subordinación de la pregunta del historiador a la pregunta que guía a su autor— no puede separarse de la crítica. Como expone Collingwood, es «una tarea contradictoria descubrir (por ejemplo) *lo que Platón pensaba* sin preguntar *si es cierto*» (300). No podemos entender una cadena de razonamiento sin «re-actualizarla», lo que quiere decir sin examinar si es o no válida. No podemos entender las premisas sin entenderlas como premisas, *i. e*., sin plantear la pregunta de si son evidentes o intrínsecamente necesarias. Si no son evidentes, debemos buscar el razonamiento secundario. El razonamiento secundario, una parte crucial de la enseñanza del autor como el autor la entendía, podría fácilmente pasar inadvertido si no lo buscáramos y no es probable que lo busquemos a menos que nos obligue el darnos cuenta del carácter poco evidente de las premisas afectadas. Por ello, podríamos decir que el establecimiento del hecho (si es un hecho) de que un autor haga una suposición dogmática es inseparable de la interpretación del autor en cuestión.

Pero el hecho de que el historiador sea necesariamente un crítico no significa desde luego que su crítica necesariamente culmine en el rechazo parcial o total; puede muy bien culminar en la aceptación completa del punto de vista criticado. Menos aún significa que el historiador critica necesariamente el pensamiento del pasado desde el punto de vista del pensamiento actual. Debido al hecho mismo de que trata en serio de entender el pensamiento del pasado, abandona el presente. Se embarca en un viaje cuyo final permanece oculto para él. Probablemente no regrese a las orillas de su tiempo siendo exactamente el mismo hombre que partió de ellas. Su crítica puede muy bien equiparse a una crítica del pensamiento actual desde el punto de vista del pensamiento del pasado.

El hecho de que la interpretación y la crítica sean en cierto modo inseparables no significa que sean idénticas. El significado de la pregunta *¿qué pensaba Platón?* es distinto del significado de la pregunta de *si ese pensamiento es cierto*. La primera pregunta debe responderse en última instancia por referencia a los textos. La última pregunta posiblemente no pueda zanjarse por referencia a los textos. Toda crítica de una discusión platónica implica una distinción entre la discusión platónica, que debe entenderse como tal, y la crítica de esa discusión. Pero la interpretación y la crítica no

solo son distinguibles entre sí. Hasta cierto punto incluso se separan una de otra. El pensamiento de Platón afirma ser una imitación del todo; como tal es en sí mismo un todo que se distingue simplemente del todo. Es imposible entender la imitación sin mirar el original. Pero es posible ver el original en conformidad, o sin conformidad, con las directrices proporcionadas por la imitación. Mirar el original en conformidad con las directrices proporcionadas por la imitación significa tratar de entender el todo como Platón lo entendía. Entender el todo como Platón lo entendía es la meta de la interpretación de la obra de Platón. Ese objetivo es la pauta que presuponemos y a la que en última instancia nos referimos cada vez que encontramos defectuosa una interpretación de la doctrina platónica: no podemos encontrar una interpretación defectuosa sin haber «visto» esa meta. El intento por entender el pensamiento de Platón como Platón lo entendía es inseparable de la crítica, pero esa crítica sirve al esfuerzo por entender el pensamiento de Platón. La historia como historia, como busca de la comprensión del pasado, presupone necesariamente que nuestra comprensión del pasado es incompleta. La crítica que es inseparable de la interpretación es fundamentalmente distinta de una crítica que coincidiera con la comprensión completa. Si llamamos «interpretación» a esa comprensión o crítica que permanece dentro de los límites de las propias directrices de Platón, y si llamamos «crítica» a esa comprensión o crítica que pasa por alto las directrices de Platón, podemos decir que la interpretación precede necesariamente a la crítica porque la busca de la comprensión precede necesariamente a la comprensión completa y con ello al juicio que coincide con la comprensión completa. El historiador que no se hace ilusiones sobre la diferencia de rango entre él mismo y Platón será muy escéptico respecto a la posibilidad de que llegue a alcanzar la comprensión adecuada del pensamiento de Platón. Pero lo que es imposible para la mayoría de los hombres no es por ello intrínsecamente imposible. Si negamos la legitimidad de la meta que consideramos la comprensión adecuada del pensamiento de Platón, *i. e.,* si negamos la posibilidad de la objetividad histórica, solo sustituiremos la confesión honesta de que ignoramos los hechos más importantes del pasado por un derecho espurio de la subjetividad y de las afirmaciones arbitrarias.

De hecho es «una tarea contradictoria descubrir *lo que Platón pensaba* sin preguntar *si es cierto*». De hecho es imposible entender una línea de Platón si no nos concierne lo que concernía a Platón, *i. e*., la verdad sobre las cosas más elevadas y, por ello, si no preguntamos si lo que Platón pensaba sobre ellas es cierto. De hecho es imposible entender lo que Platón pensaba sin pensar, es decir, sin articular los asuntos sobre los que Platón pensaba. Pensar en los asuntos de Platón no puede estar limitado por lo que Platón dijo o pensó. Debe tenerse en cuenta todo lo relevante, con independencia de si Platón parece haberlo tenido o no en cuenta. Es decir, tratar de entender a Platón requiere mantener la lealtad a la intención principal de este y mantener la lealtad a la intención de Platón significa olvidar a Platón y preocuparse exclusivamente de las cosas más elevadas. Pero Collingwood asumió que no debemos olvidar a Platón a pesar o más bien a causa del hecho de que no debemos perseguir otro fin que la verdad sobre las cosas más elevadas. Esa suposición es legítima y no se ve superada por sus consecuencias, si

significa que tenemos que aprender algo de Platón sobre las cosas más elevadas que no es probable que aprendamos sin su guía, *i. e*, que debemos considerar a Platón una posible autoridad. Debemos, en efecto, articular los asuntos sobre los que pensaba Platón, pero al hacerlo debemos seguir las indicaciones de Platón sobre el modo como esos asuntos deben articularse. Si Platón dio por supuesto algo de lo que solemos dudar o incluso negar o si no impulsó el análisis de un asunto cualquiera más allá de cierto punto, debemos considerar posible que tenía buenas razones para detenerse donde se detuvo. Si es necesario entender el pensamiento de Platón, es necesario entenderlo como Platón mismo lo entendía y, por tanto, es necesario detenerse donde se detuvo y mirar alrededor: tal vez entendamos poco a poco sus razones para detenerse. En la medida en que no entendamos el pensamiento de Platón, no estaremos en posición de decir *si es cierto*. El «historiador de la filosofía» es alguien que sabe que aún no ha entendido el pensamiento de Platón y que se preocupa seriamente por entender el pensamiento de Platón porque sospecha que podría tener que aprender de Platón algo de suma importancia. Por esta razón el pensamiento de Platón no puede convertirse en objeto, o espectáculo, para el historiador. Es de temer que Collingwood subestimara la dificultad de descubrir *lo que Platón quiso decir con sus afirmaciones* o *si lo que pensaba es cierto*.

La historia, *i. e.,* la preocupación por el pensamiento del pasado como pensamiento del pasado, adquiere significado filosófico si hay buenas razones para creer que podemos aprender algo de suma importancia del pensamiento del pasado que no podemos aprender de nuestros contemporáneos. La historia adquiere significado filosófico para los hombres que viven en una época de decadencia intelectual. Estudiar a los pensadores del pasado se vuelve esencial para los hombres que viven en una época de decadencia intelectual porque es el único modo viable como pueden recuperar una comprensión apropiada de los problemas fundamentales. En esas condiciones, la historia tiene la tarea adicional de explicar por qué la comprensión apropiada de los problemas fundamentales se ha perdido de tal modo que la pérdida se presenta al principio como un progreso. Si es cierto que la pérdida de la comprensión de los problemas fundamentales culmina en la historización de la filosofía o en el historicismo, la segunda función de la historia consiste en hacer inteligible el concepto moderno de «Historia» a través de la comprensión de su génesis. El historicismo sanciona la pérdida, o el olvido, del horizonte natural del pensamiento humano negando la permanencia de los problemas fundamentales. La existencia de ese horizonte natural hace posible la «objetividad» y, por tanto, la «objetividad histórica» en particular.

257 *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1946.

HISTORIADORES GRIEGOS[258]

El autor parte de la premisa de que «el aspecto más importante del estudio de la historia es [...] la historiografía». Con esto quiere decir que el aspecto más importante del estudio de la historia política de la Grecia clásica es el estudio crítico de Heródoto, Tucídides y Jenofonte. Ha elegido a Jenofonte porque «los problemas de composición» de las *Helénicas* —aparentemente en contradicción con los problemas correspondientes de las historias de Heródoto y de Tucídides— parecen haberse resuelto: un estudio crítico de las teorías características propuestas como soluciones a esos problemas revelaría la grandeza de «nuestra aproximación moderna a la escritura histórica de la antigua Grecia», pero tal vez también sus limitaciones.

El grueso del libro de Henry está dedicado a ese estudio crítico. Le ha llevado a una «extraña decepción» (pág. 191) y a la conclusión de que «aún no estamos preparados para interpretar las historias antiguas, como las *Helénicas*» (pág. 210). Hay una causa general y otra particular del fracaso del estudio de la escritura histórica griega de los siglos XIX y XX. La causa general es la atención insuficiente a la peculiaridad de la historiografía griega a diferencia de su contrapartida moderna: los antiguos no estudiaban la historia «por sí misma», ya que su enfoque era «estético» (pág. 193). Una reflexión circunstancial sobre el origen histórico de este significado de «estética» mostraría la inadecuación de la caracterización que hace Henry de la historiografía clásica. Para el griego clásico, «la historia era una forma de la literatura [...]. La historia es literatura cuando un artista percibe el genio de una época y lo revela a través de los hechos de la historia» (pág. 193). Esa parece ser la interpretación que hace Henry de un dicho de Quintiliano que traduce así: «La historia tiene cierta afinidad con la poesía» (pág. 191). Suponiendo por un momento que los tres historiadores clásicos percibieran el espíritu de las épocas que describían, ¿fue su intención principal revelar ese espíritu? Una mirada a los inicios de las obras de Heródoto y Tucídides mostraría lo inapropiado de esta sugerencia. Esto no quiere decir que la sugerencia no pueda expresarse en su lengua. Por justificada que esté la crítica de Henry a los estudiantes de historiografía clásica griega de los siglos XIX y XX, comparte con ellos (o la mayoría de ellos) el prejuicio de que «hoy conocemos» el significado de la historiografía en general y de la historiografía clásica en particular.

La causa particular del fracaso de los estudiantes de los siglos XIX y XX para resolver el problema de la composición de las *Helénicas* es su prejuicio sobre Jenofonte. Creen que la naturaleza de Jenofonte es «patentemente simple» o que, «aunque superficial, es sincero» o que, como sus modales «son cándidos, no resulta artificial». Desde luego hablan de él de una manera «protectora» o «condescendiente» (págs. 191-192). Aquí Henry muestra una rara conciencia de un defecto sorprendente de la erudición contemporánea: la tendencia general de los eruditos actuales que, como tales, no han mostrado ninguna sofisticación o mentalidad abierta en particular y hablan de la sencillez o estrechez mentales de Jenofonte como si la sofisticación y la mentalidad abierta fueran virtudes que hoy pueden adquirirse del mismo modo como se obtiene un

doctorado.

Para mostrar que los modales de Jenofonte resultan «artificiales», Henry discute «tres ejemplos representativos» (pág. 193). El primero es el relato de Jenofonte del juicio de los generales que tomaron parte en la batalla de Arginusas.

> Tal vez el problema que ha demostrado ser el más controvertido de todos es el del trato que Jenofonte da a Sócrates en esa escena. Aunque es seguro que Jenofonte no se olvida aquí de mencionar la firme adhesión de Sócrates a la justicia, más allá de esa referencia pasajera no se dice nada de las acciones o del discurso del gran filósofo en todo el asunto. De hecho, esa única observación constituye la suma y sustancia de la referencia a Sócrates en todas las *Helénicas*: el mismo Sócrates que fue el maestro y amigo de Jenofonte [...] De hecho, se tiene tan poco en cuenta aquí a Sócrates que, cuando Jenofonte lo menciona por fin, lo identifica como «el hijo de Sofronisco», como si no se esperara del lector que reconociera de otro modo a qué Sócrates se refiere (pág. 194).

Henry muestra bien que

> el desarrollo de toda esta escena fue obviamente ideado con ningún otro objetivo a la vista que el de provocar el rechazo firme del gran filósofo ante la limitación abrumadora. Todas las objeciones a que Jenofonte, al darle a Sócrates solo esa línea, lo desprecia o no reconoce el significado de su vida son intolerables y solo pueden surgir de un profundo malentendido de la cualidad artística de esta descripción [...] Igual que Jenofonte es cuidadoso para no prejuzgar el efecto por una anticipación prematura, no lo disipa insistiendo pesadamente en la moralidad de la acción de Sócrates después de que se ha mencionado ni trata con palabras de dar una impresión mayor ya considerada suprema (197).

De acuerdo con Henry, esas y similares consideraciones predisponen la crítica de Jenofonte basada en su designación patronímica de Sócrates en este pasaje y su completo silencio en las *Helénicas* sobre el juicio de Sócrates y su muerte (pág. 199). Henry solo encuentra un «defecto artístico» en el relato jenofonteo del juicio de los generales. A la mención de la valiente resistencia de Sócrates a las exigencias ilegales de la masa le sigue inmediatamente el discurso de Euriptólemo en defensa de los generales que es «extenso, razonado, desapasionado» y que aparentemente «escucha un público paciente e [...] incluso simpático». Ese discurso se presenta como si hubiera tenido lugar minutos después de la violenta erupción de la masa. Henry piensa que «es simplemente imposible». «En resumen, el arte ha intervenido en alguna parte y Jenofonte se ha tomado libertades con su materia.» Pero ¿es la intervención del arte como tal un defecto artístico? Asimismo, Jenofonte dice que Euriptólemo habló «después». «Después» no significa necesariamente «inmediatamente después», como muestra el inicio mismo de las *Helénicas*. Aunque el discurso de Euriptólemo se hubiera pronunciado días después de la intervención de Sócrates, aún podría haber sido el efecto de la intervención de Sócrates. Sobre todo, la yuxtaposición inmediata de la única frase de Sócrates (en estilo indirecto) y la larga oración de Euriptólemo (en estilo directo) nos obliga a observar que el Sócrates de Jenofonte no pronunció ningún discurso público excepto el discurso en su propia defensa.

El defecto de la interpretación que hace Henry, por lo demás digna de alabanza, de la historia mencionada es seguramente más grave que el defecto del que acusa a Jenofonte. Los críticos de Henry podrían justificadamente exigir de él que explicara por qué Jenofonte designa aquí a Sócrates con su patronímico y por qué guarda silencio sobre la

condena de Sócrates. El silencio general de Jenofonte en las *Helénicas* sobre Sócrates podría entenderse a la luz de los conocidos silencios de Tucídides sobre la «vida mental» ateniense. Las cuestiones que Henry no responde no pueden plantearse apropiadamente a menos que se consideren las otras dos referencias a Sócrates de Jenofonte en sus escritos al margen de sus escritos socráticos (*Anábasis* III 1.4-7 y *Ciropedia* III 1.14 y 38-40) y se interpreten primero los escritos socráticos de Jenofonte. La particular sabiduría transmitida por las *Helénicas* no puede entenderse excepto a la luz de la comprensión general de Jenofonte de la sabiduría y esa comprensión general es idéntica a la de su Sócrates. Es cierto que el propósito de las *Helénicas* no queda suficientemente claro con esa misma obra, como lo demuestra su extraño inicio.

Los otros dos ejemplos de Henry tratan de la cuestión de si los prejuicios de Jenofonte a favor de Esparta (y de Agesilao) y en contra de Tebas (y Epaminondas) pueden utilizarse como claves para la comprensión de las *Helénicas* (o su mayor parte). Henry pone de manifiesto que si Jenofonte hubiera estado simplemente bajo el encanto de esos prejuicios, habría terminado las *Helénicas* de otra manera (págs. 200-204). En última instancia pone en cuestión los prejuicios sobre el prejuicio de Jenofonte. Advierte en particular que los eruditos que lo acusan de prejuzgar «no han tratado de definir el prejuicio» (pág. 204). «Sin embargo, Jenofonte favorecía a Esparta y detestaba Tebas: este hecho es innegable». Pero ese hecho no demuestra que tuviera «prejuicios» respecto a esas ciudades (pág. 205). «Este es el problema más importante de la historiografía de Jenofonte» (pág. 206). La cuestión es si Esparta no merecía la admiración de Jenofonte y Tebas no merecía su desprecio o, lo que a Henry le parece lo mismo, si la convicción de Jenofonte sobre las dos ciudades «no era una convicción generalmente compartida por sus contemporáneos» (pág. 208). La respuesta de Henry no es satisfactoria porque no se basa en una consideración explícita de todos los pasajes en los que Jenofonte habla en su propio nombre de las virtudes y vicios de las dos ciudades (cfr. págs. 162-163 donde trata como equivalente un pasaje en el que Jenofonte habla en su propio nombre de las «agresiones» cometidas por Esparta y otro pasaje en el que Jenofonte informa de la declaración de alguien más sobre ese tema). Seguramente la recopilación más sencilla del Discurso Fúnebre le habría impedido que concluyera que «todos los griegos eran filolaconios» (pág. 210). Sin embargo, según están las cosas, debemos agradecerle a Henry que haya planteado las cuestiones que ha planteado.

Henry ha planteado esas cuestiones a causa de su descontento con las teorías predominantes sobre las *Helénicas* y ese descontento era el resultado de su examen de esas teorías. En ese examen —el grueso de su libro— hay muy pocos signos de su descontento con el punto de vista «protector» o «condescendiente» de Jenofonte sobre el que habla tan dura y sensiblemente en su Epílogo. ¿Podría ser que hubiera llegado a estar descontento con el punto de vista «protector» tras completar el grueso de su libro y no pensara que mereciera la pena revisarlo, *i. e.,* que escribiera su libro como un todo en cierto modo imitando la forma con la que se cree que Jenofonte escribió sus *Helénicas*? No se pronuncia menos sobre las «enormes deficiencias» de los primeros dos libros de las *Helénicas* que los eruditos con los que discrepa. Esos dos libros, dice, son «una

producción modesta y floja que a lo sumo apenas iguala al más pobre de sus esfuerzos en otras partes» (págs. 53-54). Respecto a los últimos cinco libros, su «unidad [...] no es grande»; adolecen de «la misma falta de proporción que caracteriza la narración de los primeros libros» (pág. 133). En la parte dominada por Agesilao «la ingenuidad es forzada y la tosca expresión de los grandes ideales es aquí seca y forzada» (pág. 156). «Jenofonte escribió esas partes de las *Helénicas* para los jóvenes muchachos que siempre parece llevar consigo en su cabeza» (pág. 158). Pero ¿cómo es posible que esa puerilidad fuera de lugar o espuria, aunque «siempre» presente en la cabeza de Jenofonte, afecte solo a algunas partes de las *Helénicas* y apenas a la *Anábasis*? Dicho de modo más general, ¿cuál es el propósito de las *Helénicas* en conjunto?

Una de las «teorías» que Henry rechaza es «la tesis de que en los primeros dos libros de las *Helénicas* Jenofonte trataba de escribir la continuación y conclusión formales de Tucídides. Así que lejos de encontrar alguna relación conceptual entre las dos obras, apenas encontramos pruebas de que Jenofonte estuviera familiarizado con la historia de Tucídides o bajo su influencia en algún aspecto» (pág. 49). Si la tesis criticada por Henry fuera correcta —si «Jenofonte concibió su obra como la compleción de la historia de Tucídides» (pág. 53)—, podríamos utilizar las declaraciones de Tucídides sobre su intención como clave de la intención de las *Helénicas*. Por tanto, esa tesis es «tal vez la más fundamental de todas las suposiciones hechas sobre las *Helénicas*; es, de hecho, tan básica que puede parecer sorprendente que se considere una suposición e incluso más sorprendente que la suposición se ponga en cuestión» (pág. 15). Sin embargo, esa tesis es el resultado de una gran falacia, de la conclusión que va de la observación de que las *Helénicas* «empiezan generalmente» donde la obra de Tucídides termina a la afirmación de que «Jenofonte debe estar completando a Tucídides» (pág. 22, n.). ¿Cómo podríamos descubrir entonces el propósito de las *Helénicas*? Henry no plantea esta cuestión. Las *Helénicas* son el único libro que se haya escrito que empieza con la expresión «Después». La ausencia de un inicio normal, en particular de un proemio que exponga la intención del autor, es el inicio de los problemas que el libro causa al lector. Nadie suele observar que, en los límites de lo gramaticalmente posible, el mismo libro termina también con «después»: «Tras la batalla aún había más desorden y confusión en Grecia que antes. Que el escrito sea mío hasta ese punto. Respecto a lo que sucedió después, tal vez otro se preocupe por ello». Si leemos las primeras dos o más páginas del libro a la luz de su final, podemos inclinarnos a pensar que de acuerdo con Jenofonte siempre hay confusión en los asuntos de los hombres, que lo que llamamos «historia» es una secuencia de estados de mayor o menor confusión y que, por tanto, el historiador puede comenzar y terminar su obra más o menos en los puntos más convenientes para él. «Cuanto más cambia, más se mantiene igual»: al final de la guerra del Peloponeso, por ejemplo, cuando Lisandro zarpó hacia el Pireo, los exiliados regresaron y los muros de Atenas se derribaron, muchos pensaron que ese día era el inicio de la libertad para Grecia (II 2.23), pero, como Jenofonte muestra silenciosamente en la secuela, se confundían. «Pues aquí, espero, empieza nuestro eterno gozo», dice el rey Eduardo al final de la Tercera Parte de *El rey Enrique VI*, aunque sea en cierto modo refutado por la

mera presencia del futuro Ricardo III. A primera vista, la perspectiva según la cual «el proceso histórico» consiste en confusión seguida de confusión difiere completamente del punto de vista de Tucídides. De acuerdo con Tucídides, parece que el inicio y el fin del historiador le viene impuesto por el inicio y el fin de un gran movimiento o moción, como la guerra del Peloponeso; la unidad de la historia de Tucídides imita la unidad de esa guerra. De ahí que las *Helénicas*, incluso sus dos primeros libros, no puedan en ningún sentido serio ser una continuación de la historia de Tucídides. Pero eso hace más urgente para nosotros buscar la concepción que hace que el relato de las cosas de Jenofonte sea digno de recordarse y dé al conjunto de esos relatos la clase de unidad que poseen. El pensamiento sugerido por el título, «Cosas griegas de 411 a 362», si podemos llamarlo un pensamiento, es insuficiente. El *Banquete* de Jenofonte se dedica a acciones joviales de perfectos caballeros, pues esas acciones, así como las acciones serias, son dignas de recordarse (1.1). Podríamos decir que las *Helénicas* se dedican sobre todo a las acciones serias de los perfectos caballeros (que se llevaron a cabo entre 411 y 362). Esta sugerencia deriva tal vez algún apoyo de los excursos explícitos que tienen lugar en las *Helénicas*, *i. e*., de los pasajes descritos por el propio Jenofonte como excursos (pues los excursos son pasajes que no pertenecen estrictamente al tema de un libro). Los excursos explícitos que tienen lugar en las *Helénicas* (VI 1.19 y 5.1, VII 3.4 y 4.1) tratan de tiranos, *i. e*., de los gobernantes monárquicos que por definición no son perfectos caballeros. No hace falta decir que no podemos poner de manifiesto la noción jenofontea del perfecto caballero excepto a través del estudio de sus escritos socráticos.

Por último, al tratar de entender cualquier libro de Jenofonte, debemos tener siempre presente su punto de vista de que «es noble, así como justo y piadoso, y más agradable, recordar las cosas buenas antes que las malas» (*Anábasis* V, al final). A pesar de su triste y entristecedor punto de vista de «los procesos históricos», Jenofonte siempre trató de escribir de manera noble, justa y piadosa, e incluso agradable, en ese sentido. Seguramente deberíamos tener en cuenta esta máxima para apreciar apropiadamente los pasajes que Henry menosprecia como «tiernas bobadas» (pág. 160).

Reflexiones sobre el propósito de las *Helénicas* como las esbozadas en las líneas anteriores nos inducirán a contemplar una revisión de los juicios negativos sobre ese libro y especialmente sobre su primera sección. Por razones respetables Jenofonte pudo no tomarse la historia tan en serio como Tucídides. Para un hombre cuyos recuerdos *par excellence* eran las conversaciones privadas de Sócrates, los discursos y hechos públicos de los perfectos caballeros, en el significado corriente de esa expresión, no eran suficientemente serios. Aquí tenemos la raíz de lo que podríamos llamar la levedad de las *Helénicas* en contraste con la gravedad de la obra de Tucídides. Sobre la base de las *Helénicas* consideradas en sí mismas podríamos decir que la gravedad de Jenofonte reside en su piedad (cfr. V 4.1). Pero la gravedad en esos términos no hace a Tucídides demasiado grave. Sin embargo, la única conversación entre Jenofonte y Sócrates recogida en la *Anábasis* parecería mostrar que la postura de Jenofonte hacia la piedad no estaba del todo libre de levedad. Tal vez de un modo circunstancial sopesemos la posibilidad de que la diferencia fundamental entre los dos grandes historiadores consiste

en esto: según Jenofonte no hay una relación tan íntima o directa como Tucídides parece sugerir entre los *archai* que nos permiten entender la «historia» y los *archai* del todo.

Si suponemos que las *Helénicas* no son en ningún serio sentido una compleción ni una continuación siquiera de la obra de Tucídides, el inicio de las *Helénicas* nos obliga a admitir que este libro es una continuación de algo. Pero ¿de qué libro aparte del de Tucídides? Seguramente Jenofonte deseaba que pareciera que se limitaba a continuar a Tucídides, lo que explicaría en particular por qué no asumía el hilo de la narración exactamente en el punto en que Tucídides lo había soltado por accidente o a propósito.

Los eruditos de los siglos XIX y XX invirtieron mucho trabajo tratando de mostrar que hay una enorme diferencia en las *Helénicas* entre la sección dedicada a los últimos años de la guerra del Peloponeso (*i. e*., la sección que podría considerarse un sustituto del final no escrito de la obra de Tucídides) y el resto de las *Helénicas*. Henry cree que ha refutado todos los argumentos a favor de esa «teoría». Sin embargo, no los discute todos. En particular no discute el argumento basado en el hecho de que los dos primeros libros de las *Helénicas* evitan las referencias explícitas a los sacrificios anteriores a la batalla, aunque esas referencias tienen lugar con frecuencia en los últimos cinco libros. Según Henry, esa diferencia pertenece a la clase de «material intrascendente» (pág. 54). Un rechazo así no está justificado. El autor de *Helénicas* III-VII consideraba importantes los sacrificios anteriores a la batalla y parecidos; Tucídides y el autor de *Helénicas* I-II no les daban importancia; los dos historiadores consideraban importante la cuestión de la importancia de los sacrificios anteriores a la batalla. Pero este estudioso moderno afirma que ambos se equivocaban sin tomarse siquiera la molestia de refutarlos, de explicar su afirmación. Sea como fuere, un estudio serio de todas las referencias en *Helénicas* III-VII a los sacrificios anteriores a la batalla y parecidos resulta indispensable. Jenofonte no se refiere en todos los casos a «ese material intrascendente». ¿Por qué lo hizo en algunos casos y no en otros?

Si leemos las dos primeras páginas de las *Helénicas* como «literatura», sin ninguna intención o pretensión erudita, las encontraremos aburridas, sin inspiración, poco informativas; podemos incluso encontrarlas confusas, imitando, por decirlo así, la confusión de una guerra cuyo resultado aún no se ha decidido. Entonces, de repente, un rayo de luz atraviesa la niebla y la oscuridad: aparece Alcibíades, convoca una asamblea de los guerreros atenienses y dice que deben luchar en el mar, luchar en tierra y luchar en los muros, pues «no tenemos dinero, pero los enemigos tienen mucho dinero del rey». El día anterior Alcibíades había tomado las medidas apropiadas de modo que ninguna noticia de sus planes navales se filtrara al enemigo: «Todo aquel que sea capturado navegando hacia la costa opuesta recibirá la muerte como castigo». Si nos detenemos aquí y regresamos al inicio, advertiremos que el nombre de Alcibíades se menciona en ese punto (I 1.1-15) dos veces más que el nombre de cualquier otro individuo. De esa manera, Jenofonte prepara su respuesta a la pregunta por la causa aproximada (y no solo la causa aproximada) de la derrota final de Atenas: la victoria decisiva de Lisandro sobre los atenienses fue posible por el rechazo despectivo de los generales atenienses al consejo de Alcibíades (II 1.25-26). Esa tenue alabanza de Alcibíades, esa sugerencia

implícita de que si Alcibíades hubiera estado al mando, Lisandro no habría obtenido su victoria decisiva, fue lo máximo que un hombre en las circunstancias del autor de *Memorabilia* (I 2.12-13) podía hacer. Al entender la importancia crucial de Alcibíades en la etapa final de la guerra del Peloponeso (cfr. también I 5.9), entendemos otros incidentes narrados al inicio de las *Helénicas* sin atender a cada detalle. Muestras de esto son, por ejemplo, el contraste entre la ridícula imprudencia de los generales atenienses que conduce a la victoria espartana en Egospótamos y la noble («pueril») imprudencia de Calícrates que conduce a la victoria ateniense en las Arginusas, una victoria seguida por el asesinato de los generales atenienses victoriosos a manos del *demos* ateniense, o el contraste entre el destino de esos generales e incluso de Alcibíades y el destino de Hermócrates, que fue desterrado (no asesinado) solo después de que salvara Siracusa. Sin embargo, Henry se queja de las 22 líneas de Jenofonte dedicadas al «momentáneo encuentro» en Abidos y las 36 líneas al «grato *adieu*» de Hermócrates (pág. 9).

Una de las mejores secciones del libro de Henry es su interpretación del juicio de Jenofonte sobre la batalla de Coronea (págs. 147-154). Se da cuenta de que el juicio implica, o sugiere de una manera tenue, un juicio desfavorable de las «tácticas temerarias» empleadas por Agesilao en esa batalla. Pero es necesario llevar este tema mucho más lejos, *i. e*. al juicio oculto y serio de Jenofonte sobre Agesilao. No dudo en decir que Agesilao no era un hombre que llegara al corazón a Jenofonte. ¿Cómo podría un hombre con la ausencia de pomposidad e incluso la gravedad de Jenofonte haber querido a un hombre tan absurdo, tan pomposo, tan teatral como el Agesilao de la descripción de Jenofonte (a diferencia de sus juicios explícitos)? El hombre que llegó al corazón de Jenofonte era el predecesor de Agesilao en el mando, Dercílidas, al que la gente dio el apodo de «Sísifo», un hombre al que una vez se castigó por su falta de disciplina, que en ocho días tomó nueve ciudades, que hizo todo con la mayor destreza y el menor escándalo y que siempre quiso estar lejos de casa (de Esparta). La postura de Jenofonte hacia Agesilao, que a primera vista parece ser una de las claves para comprender su pensamiento, se vuelve más y más un acertijo cuanto mejor entendemos a Jenofonte. Agesilao parece haber pensado muy bien de Jenofonte (Plutarco, *Agesilao* 20.2); él, rey y descendiente de un largo linaje de reyes, puede haber sido *praesidium et dulce decus* de Jenofonte. Por ello no sería sorprendente que Jenofonte le fuera agradecido y leal. Pero Jenofonte sabía que hay deberes más elevados que los impuestos por la gratitud y la lealtad, que los deberes impuestos por la gratitud y la lealtad a veces deben ser superados por el deber de ver las cosas como son y de comunicar las intuiciones propias a quienes están por naturaleza y educación preparados para ellas. La prueba de esto es la diferencia entre sus juicios penetrantes y discretos sobre Agesilao.

258 Un estudio crítico de W. P. Henry, *Greek Historical Writing: A Historiographical Essay Based on Xenophon's Hellenica*, Chicago, Argonaut Inc., 1967.

Índice

Estudio preliminar 7
Nota a la edición 17
Bibliografía 19
Cronología 23
El gusto de Jenofonte 26
El espíritu de Esparta o el gusto de Jenofonte 27
- I 28
- II 30
- III 32
- IV 38
- V 40
- VI 41

Sobre una nueva interpretación de la filosofía política de Platón 51
- I 51
- II 54
- III 61
- IV 67
- V 72

Sobre la intención de Rousseau 79
- I 79
- II 82
- III 85
- IV 89
- V 90
- VI 94

Sobre la filosofía de la historia de Collingwood 101
- I 101
- II 111

Historiadores griegos 120